周作人散文全集

钟叔河编订

（一九一八—一九二二）

2

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

周作人散文全集

2

1918～1922

周作人散文全集 2

（一九一八—一九二二）

钟叔河编订

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社
·桂林·



一九二二年摄影

古詩今譯

Apologia

一　Theokritos牧歌(Eidyllion Bukolikon)，是二千年前的希臘古詩，今却用口語來譯他；因我覺得他好，又信中國祇有口語可以譯他。

什法師說『翻譯如嚼飯哺人』；原是不差。眞要譯得好，祇有不譯。若譯他時，總有兩件缺點；但我說，這却正是翻譯的要素。一，不及原本，因爲已經譯成中國語。如果還同原文一樣好，除非請Theokritos學了中國語，自己來作。二，不像漢文，——有聲調好讀的文章，——因爲原是外國著作。如果同漢文一般樣式，那就是我隨意亂改的胡塗文，算不了眞翻譯。

二　口語作詩，不能用五七言，也不必定要押韻；止要照呼吸的長短作句便好。現在所譯的歌，就用此法，且來試試；這就是我的所謂「自由詩」。

三　外國字有兩不譯：一，人名地名；二，特別名詞；以及沒有確當譯語，或容易誤會的；都用原語。用羅馬字作標準。

四　以上都是此刻的見解，倘若日後想出更好的方法，或有人別有高見的時候，便自然從更好的走。

● 在北京发表的第一篇白话文
（1918年《新青年》4卷2号，参阅本卷18·002）

古詩今譯

Apologia

一　Theokritos牧歌(Eidyllion Bukolikon)是二千年前的希臘古詩，今却用口語來譯他；因我覺得他好，又信中國祇有口語可以譯他。

什法師說，『翻譯如嚼飯哺人』，原是不差。真要譯得好，祇有不譯。若譯他時，總有兩件缺點；但我說，這却正是翻譯的要素。一，不及原本，因爲已經譯成中國語。如果還同原文一樣好，除非請 Theokritos 學了中國語，自己來作。二，不像漢文，——有聲調好讀的文章，——因爲原是外國著作。如果同漢文一般樣式，那就是我隨意亂改的胡塗文，算不了真翻譯。

二　口語作詩，不能用五七言，也不必定要押韻；止要照呼吸的長短作句，便好。現在所譯的歌，就用此法，且來試試；這就是我的所謂「自由詩」。

三　外國字有兩不譯：一，人名地名；二，特別名詞，以及沒有確當譯語，或容易誤會的，都用原語。（用羅馬字作標準。）

四　以上都是此刻的見解，倘若日後想出更好的方法，或有人別有高見的時候，便自然從更好的走。

在北京发表的第一篇白话文

(1918年《新青年》4卷2号，参阅本卷18·002)

周作人散文全集

第二卷

目录

(1918～1922)

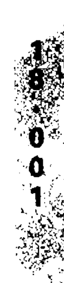
1918

1919

1920

1921

1922



陀思妥也夫斯奇之小说[1]

1918 年 1 月 15 日刊《新青年》4 卷 1 号
[译文]署名周作人
收入《艺术与生活》

近来时常说起"俄祸"。倘使世间真有"俄祸",可就是俄国思想,如俄国舞蹈,俄国文学皆是。我想此种思想,却正是现在世界上最美丽最要紧的思想。

试论俄国舞蹈。英法德美的舞蹈,现今已将衰败,唯有尼纯斯奇(Nizhinskij)所领的俄国舞曲,十分美妙,将使舞蹈的一种艺术,可以同悲剧与雕刻并列。

正如尼纯斯奇指挥世界舞蹈家一般,世界小说家亦统受陀思妥也夫斯奇(Dostojevskij)果戈尔(Gogolj)托尔斯多(Ljov Tolstoj)都介涅夫(Turgenjev)的指挥。《罪与罚》《死魂灵》《战争与和平》《父子》与世界小说比较,正同俄国舞曲和平常舞蹈一样的高下。

陀思妥也夫斯奇是俄国最大小说家,亦是现在议论纷纭的一个人。陀氏著作近来忽然复活,其复活的缘故,就因为有非常明显

---

① 英国 W. B. Trites 著(《北美评论》717 号)。

的现代性。(现代性是艺术最好的试验物,因真理永远现在故。)人说他曾受迭更司(Dickens)影响,我亦时时看出痕迹。但迭更司在今日已极旧式,陀氏却终是现代的,止有约翰生博士著《沙卫具传》可以相比。此一部深微广大的心理研究,仍然现代,宛然昨日所写。

我今论陀思妥也夫斯奇,止从一方面着手,就是所谓抹布的方面。要知道此句意思,先须绍介其小说《二我》(Dvojnik)中之一节:

> 戈略特庚(Goljadkin)断不肯受人侮辱,被人蹈在脚下,同抹布一样。但是倘若有人要将他当作抹布,却亦不难做到,而且并无危险,(此事他时常自己承认,)他那时就变成抹布。他已经不是戈略特庚,变成了一块不干净的抹布。却又非平常抹布,乃是有感情,通灵性的抹布。他那湿漉漉的褶叠中,隐藏着灵妙的感情。抹布虽是抹布,那灵妙的感情,却依然与人无异。

陀氏著作,就善能写出这抹布的灵魂,给我辈看。使我辈听见最下等最秽恶最无耻的人所发的悲痛声音,醉汉睡在烂泥中叫唤,乏人躲在漆黑地方说话。窃贼、谋杀老妪的凶手、娼妓、靠娼妓吃饭的人,亦都说话,他们的声音却都极美,悲哀而且美。他们堕落的灵魂,原同尔我一样。同尔我一样,他们也爱道德,也恶罪恶。他们陷在泥塘里,悲叹他们的不意的堕落,正同尔我一样的悲叹,倘尔我因不意的灾难,同他们到一样堕落的时候。

陀氏专写下等堕落人的灵魂。此是陀氏著作的精义,又是他唯一的能事。伟大高贵的罪人,——身穿锦绣珠玉,住在白玉宫殿

里，自古以来怨艾其罪，——他的心理，早已有人披露。但是醉汉(靠着他卖淫的女儿，终日吃酒)，当铺主人(他十六岁的妻子，因不愿与他共处，跳楼自尽)，他们灵魂中，也有可怕的美存在。陀氏就写出来给人看。

但空言无用，今且略译陀氏名文数节为证，可知陀氏能描出堕落人物，他们也有灵魂，其中还时时露出美与光明。

如世间有个堕落的灵魂，那便是摩拉陀夫(Marmeladhv)。我今所译，便是《罪与罚》中名文，摩拉陀夫的一段说话。少年学生拉科尼科夫(Raskolnikov)走进酒店，方吸啤酒，有一人同他攀谈，年纪五十以上，身穿破衣，已经半醉，却曾受过教育。此人便是摩拉陀夫。摩拉陀夫吸着烧酒，一面谈天，店主人同酒客都在旁边听他说，有时大笑，有时问他。今但摘述摩拉陀夫之言如下：

> 我是一口猪。但是她，她是贵妇人。我的身上，已有了畜生的印记。我妻加德林(Katerin Ivanona)，她[①]是文明人，是官吏的女儿。我自己承认是个流氓。但我妻却有宽大的心，微妙的感情，又有教育。阿，倘是她能够可怜我呵！……但加德林虽有伟大的灵魂，却不公平。她没有一次可怜过我。但是……我的性格如此。我是一个畜生。
>
> …………
>
> 我们住在冷屋子里。今年冬天，她受了寒，咳嗽而且吐血。当初我娶她的时候，她是个寡妇，带着三个小孩。她的前夫是步兵军官，同她逃走出来的。她敬爱她的丈夫。但这男子赌博，犯法，不久也就病死。临了并且打她。……

① "她"原作"他"。类此者尚有数处，因文中已用"她"字，故均从改。

她丈夫死后，孤另另止剩了一身，同三个小孩在一荒僻地方。我遇见她，就在那个地方。我现在也无心来描写她那时候的苦境。……少年，我告诉你，于是我——一个鳏夫，有十四岁的一个女儿，——对她求婚，因为我看她苦难，十分伤心。她应许了我，哭哭啼啼，搓着两手。但她终竟应许了我，因为她更没别的地方可去……

十足一年，我好好的尽我义务。但我后来失了地方，却并不是我的过失。从此[①]我便吃酒。……我们应该如何过活，我已毫不明白。

当时我的女儿，渐渐长成。她的后母如何待她，我不如不说罢了。……少年，你可相信，一个正直穷苦的少年女子，真能自食其力么？她倘没有特别技能，每日可以赚到十五戈贝(一戈贝约值一分)，但便是这一点，亦……。而今小孩子饿得要死。加德林在房中走来走去，搓着手无法可施。她对女儿说，“懒骨头，你一点事不做，在此过活，不羞么?”其时我睡在那里。老实说，我可实在醉了。……那时正是五点过。我见苏涅(Sonja，其女名为苏菲亚之昵称)立起来，戴上帽子，出门去了。

八点钟，她才回来。她一直走到加德林面前，不作一声，拿出三十银卢布放在桌上，便将那绿色大手巾(这块手巾，是合家公用的什物)，包在头上，上了床睡下，面孔朝着墙壁，但见她肩膀和身体，都微微的发抖。——至于我呢，仍然照旧睡着。——那时，少年，我见加德林立起，一言不发，跪在苏尼契加(Sonetchka，亦苏菲亚之昵称)的小床旁边。她跪了一晚

① “从此”原作“此从”。

上，在女儿脚上亲吻，不肯起来。随后她们都睡熟了，互相抱着，……她们俩个都……。我……我却仍然如故，醉得动弹不得。……

谁还可怜我，像我这样的人？先生，你现在能可怜我么？……你问，为何可怜我？是的，那是毫无理由。他们止应该钉杀我，将我挂在十字架上，不应该可怜我。……但是他，知道一切，爱怜人类的上帝，他可怜我。到了世界末日，他出来说，“那个女儿在那里呢？她为了那可恨的，肺痨病的后母，同并不是她兄弟的小孩，牺牲她的身子。那个女儿在那里呢？爱怜她的父亲，不曾嫌弃那下作的酒鬼的那女儿。”他就又说，“你来。我一切赦免你了。因为你的爱力，你的罪也一切离了你。”一切的人，统要归他裁判。他将赦免一切，善的恶的，智的愚的，都被赦免。他裁判已了，轮到我们。他说，“你们也来。你们酒鬼，你们乏人，你们荡子，统向我来。”我们便上前去，毫不怕惧。他又说，“你们统是猪。你们都印着畜生的印记在身上。但是一样的上来。”其时那贤人智者便问，“上帝呵，你为何容受他们呵？”他答说，“阿，你们贤人呵，你们智者呵，我容受他们，因为他们相信自己当不起我的恩惠。”于是他张了两臂向着我们，我们都奔就他，大家都哭了，明白一切了。那时人人都将明白一切。加德林，她也将明白。上帝呵，你的天国快来呵！

此是陀氏最有名的一段文字。你倘同俄国人谈起陀氏，他便热心问你，你记得《罪与罚》中摩拉陀夫的一段说话么？你点点头。他又问你读的是那一国文，你说或英、或法、或德，他便叹着说，“唉，这要从俄文读，才能完全赏鉴他的好处。”所以我对于上面摘译，十

分抱歉。但我的摘译虽有许多漏略，十分拙滞，读者总可因此略知其中的精意。你看陀氏能够就摩拉陀夫心弦上，弹出新声，如何美丽，如何伤心而且可怕！

摩拉陀夫的人不能得一般读者的同情。他并非少年，可望改良，因他已经五十多岁。又是个酒鬼，吃了烂醉，睡在家里，醒来便拿了他妻子的一双袜子，又偷偷的走到酒店里去，否则跟着他卖淫的女儿讨酒钱去吃酒。就是同拉科尼科夫谈天时所吃的半瓶酒，正用他女儿钱袋底里的三十戈贝买的。摩拉陀夫的人，实在不能求谅于世间一般的人。他简直止是一块抹布。但他自己觉得他的堕落。正同尔我一样，倘是我辈晚年遇着不幸，堕落到他的地步。

《罪与罚》一部小说，就是申明上文所说陀氏精义的书。这宏大长篇的小说，说一谋杀的案情。一个放债老妪同她姊妹，被一少年学生心想谋财，害了性命。这件谋杀，实在写得血泪模糊，恐怖悲哀，非常猛烈。试看老妪的姊妹被害光景，如何惨痛：

> 少年骑在她身上，手中举着斧头。那不幸妇人的唇吻间，露出那一种可哀的表情。大凡小孩受惊时，眼睛看着他所怕的东西，刚要哭出来，脸上常有这一副情形。

此后警察四面探查，犯人终于逮捕。这就是《罪与罚》结构的大略。如此案情，倘使现代小说家看见，又将如何？他们不去理他，因为太粗俗下等，看不入眼里。柯南达利（A. Conan Doyle）或来试试，将他做成一部平庸的侦探小说，亦未可知。但陀氏自出心裁，先写谋杀情形，次写侦探行动，那恐缩的犯人步步跟着他们走。如此，能够作出一种新奇的恐怖，为平庸的侦探小说中所未尝有。但却不因此新奇的恐怖，使《罪与罚》不朽。使《罪与罚》不朽者，止在书

中谋财害命的犯人表示他灵魂给我们看。他的灵魂，却正同戈略特庚、摩拉陀夫一样，又正同我的或你的灵魂一样。

《克罗加耶》(Krotkaja)是陀氏最美的一篇短篇小说。其中说一军官，因为懦怯不敢决斗，被逐出了军队，经过[1]多年穷困耻辱之后，开了一个当铺，渐渐小康。一天有一个十六岁的美少女，来当一支不值钱的银针。她孤茕贫困，正想寻一女师的位置。当铺主人借了她几次，日日看她报上的广告，日日逐渐的绝望。(案原书第一章述初次广告云，少年女师愿旅行，俸面议，未几改曰少年女士愿任女师女伴看护妇缝女，末乃续其后曰不需俸给但求食宿，而位置终不可得云。)末次来店时，当铺主人便向她求婚。她别无依赖，没法，便应允了。

此篇结构极奇，是一篇独白(Solologuy)的形式。当铺主人满腔悲苦，在房中且走且说，他妻子的尸首卧在两张板桌上。她因为要逃脱这不幸的婚姻，已从楼窗跳下死了。

中年的当铺主人，书中写得甚好。他对妻子的严厉，是故意的，本意却仍是为他妻子的益处。我想世界少妇，像克罗加耶一样，在老夫手中受那好意的严厉待遇者，大约不少。当铺主人实在写得甚好。但克罗加耶又加一等，真可称得杰作！

要画少女，这笔尖须蘸着神秘，清露和朝霭。其中神秘却最要紧。伊勃生(Ibsen)六十五岁时同十七岁少女有奇怪的恋爱事件之后，在希尔达(Hilda Wangel)身上，写出一极妙少女，所有神秘完全都在，克罗加耶亦是如此。但陀氏写《克罗加耶》试了两次，所以共有两篇。第一篇在《文人日记》中，篇幅甚长，将那少女细细分解。少女宛然活在纸上，但那一种朦胧可爱的神秘，却是没有，所

---

① “过”原作“道”。

以算不得成功。

陀氏后来改作《克罗加耶》，将分解一切删去。写得克罗加耶沉默，美，而神秘，结果乃成一完全的杰作。克罗加耶同希尔达比街上走过的明眸巧笑的少女，更觉活现，更觉多有生气。

《加拉玛淑夫兄弟》又是一部描写堕落的灵魂的小说。我以为其中最巧妙处，却是写波兰人的一节。格鲁兼加（Grutchka）为少女时，曾被一波兰人所诱，别了六七年，男子又回来访她。当初在她纯洁的眼光中，看那男子是个高尚优良的人物，即在现时，却还爱他，而且已经预备嫁他。岂料这波兰人竟是一个俗恶的骗子。他同着一个党羽回来，专来谋吞格鲁兼加的金钱。这波兰人举动，如假装财主的那拙劣计画，打瞒天诳时装出的那庄重情形，赌博作弊被人发见时那强项态度，统写得甚好。格鲁兼加知道底细，斥逐他时，他便来向她诈钱。

> 他写信来，口气很大，要立逼着借二千卢布。没有回信，他却并不失望，仍然屡次写信来逼。口气仍旧很大，可是银数渐渐减了。他初说一百，随后说廿五，随后说十个。到临了，格鲁兼加接到一信，那两个波兰人请她借一卢布，给两人分用。

两个傲慢的冒险家，至于请求一个卢布两人分用，——这一段巧妙的描写，陀氏能够令读者发起一种思想，觉得书中人物与我们同是一样的人。这是陀氏本领，不曾失败过一次。他写出一个人物，无论如何堕落，如何无耻，但总能令读者看了叹道，“他是我的兄弟。”

〔译者案〕　陀思妥也夫斯奇（Fjodor Mikhajiovitch

Dostojevskij,1821—1881)自幼患颠痫,二十七岁时以革命嫌疑判处死刑,临刑,忽有旨减等,发往西伯利亚,充苦工四年,军役六年,归后贫病侵寻,以至没世。今举其代表著作如左:

一　苦人(Poor People)　一八四六年

二　死人之家(House of the Dead)　一八六一至二年

三　罪与罚(Crime and Punishment)　一八六六年

四　白痴(Idiot)　一八六八年

五　加拉玛淑夫兄弟(Brother Karamazovs)　一八七九至八〇年

以上五种可以包括陀氏全体思想。其最重要者为《罪与罚》,英法德日皆有译本各数种。汉译至今未见,亦文学界之缺憾也。

《罪与罚》记拉科尼科夫谋杀老妪前、当时及其后心理状态,至为精妙。英国培林(M. Baring)氏云,"此书作时,心理小说之名,尚未发明。但以蒲尔基(Bourget)等所著,与此血泪之书相较,犹觉黯然减色矣"。然陀氏本意,犹别有在。《罪与罚》中记拉科尼科夫跪苏涅前,曰"吾非跪汝前,但跪人类苦难之前。"陀氏所作书,皆可以此语作注释。

拉科尼科夫后以苏涅之劝,悔罪自首,判处苦工七年,流西伯利亚,苏涅偕行,拉科尼科夫向上之新生活即始于此。原文末节云:

> 七年,——不过七年!他们当初快乐,看这七年止如七日。他们不晓得,新生活不是可以白得的,须出重价去买,须要用忍耐、苦难同努力,方能得来。但是现在,一部新历史已经开端。一个人逐渐的革新,缓慢而确实的上

进，从这一世界入别一未知世界的变化，这可以做一部新小说的题目。但我所要说给读者听的故事，却在此处完结了。

在西伯利亚情状，陀氏本其一己之经验，记载甚备。至于七年后之新历史，则未着笔，托尔斯多氏乃完成之，《复活》所记纳赫鲁陀夫(Nekhludov)事是也。

《克罗加耶》凡二卷十章。上卷回忆结婚缘起，以至决绝，下卷则述改悔复和及女之自杀。其中当铺主人虽龌龊小人，然殊爱其妻，终亦改善，将闭店散财，以别求新生活。克罗加耶亦感其意，允为夫妇如初，顾终竟不能爱之，自审难于践约，遂抱圣像坠楼而死。陀氏于此，意谓虽在鄙夫，灵魂中亦有潜伏之爱，足与为善。一面又示无爱情结婚之不幸，盖女能忍其夫之憎恶，而不能受其夫之抚爱，至以死避之。原书末章当铺主人之言曰：

> 我妻，你盲了。你死了，不能再听见我的说话。你不知道，我原想把你放在如何一个乐园中呵！我心中已现出一个乐园，我亦想造个乐园给你住。或者你不爱我，但此亦无妨。倘你自己愿意，我们原可以同从前一样的相处(指决绝后别居时事)，你就止同我谈天，同朋友一样。我们仍旧能够愉快，相视而笑，安乐度日。倘你或爱着别人，——这恐是必然的事情，——你可以去同他散步，同他谈笑。我止立在路旁看着你。阿，这也无所不可，止要你肯再开一开眼，就一刻也好呵！你可能再注目看我，像几分钟前你立在这里，对我说仍为我的诚实的妻那时候

呵。阿，你止要再开一开眼，一切事情，就都可明白了。

阿，虚无呵！自然呵！止有人类住在地上，同他的一切苦难。俄国古英雄说，“这平原上还有一个活人么？”现在说这话的是我，不是个英雄。没有人来答应我的呼唤。他们说，太阳放生命入宇宙。他上来。人看见他。但他不是也是死的么。凡物都是死了，到处都是死人。止有人类在这里，顶上伏着个大大的沉默。这就是世界！“人呵，你们应该相爱”。这是谁说的？是谁的命令？时辰表的振子，还是蠢蠢的、恶狠狠的摆个不住。现在是早上两点钟了。她的小靴立在床边，好像在那里等她。唉，——但是，实在，……明天他们抬她去后，我却怎么了？

其言悲凉殊甚，读《克罗加耶》者，对于当铺主人，又不能不寄以同情焉。



古诗今译 Apologia[①]

1918年2月15日刊《新青年》4卷2号
署名周作人
未收入自编文集

一、Theokritos 牧歌(Eidyllion Bukolikon)是二千年前的希腊古诗,今却用口语来译他;因为我觉得他好,又信中国只有口语可以译他。

什法师说,"翻译如嚼饭哺人",原是不差。真要译得好,只有不译。若译他时,总有两件缺点;但我说,这却正是翻译的要素。一、不及原本,因为已经译成中国语。如果还同原文一样好,除非请 Theokritos 学了中国语,自己来作。二、不像汉文——有声调好读的文章——因为原是外国著作。如果同汉文一般样式,那就是我随意乱改的胡涂文,算不了真翻译。

二、口语作诗,不能用五七言,也不必定要押韵;止要照呼吸的长短作句便好。现在所译的歌,就用此法,且来试试;这就是我的

① Apologia 义为题记。本文和下面的《牧歌第十》,周作人自称乃是他"所写的第一篇白话文"(《知堂回想录》第116节)。

所谓“自由诗”。

三、外国字有两不译：一、人名地名；二、特别名词，以及没有确当译语，或容易误会的，都用原语（用罗马字作标准）。

四、以上都是此刻的见解，倘若日后想出更好的方法，或有人别有高见的时候，便自然从更好的走。



Theokritos 牧歌第十[①]

1918年2月15日刊《新青年》4卷2号
[译文]署名周作人
未收入自编文集

对话脚色：甲　Milon
　　　　　乙　Battos（两个割稻的人）

甲　你没气力的笨汉，你怎么了？你不能一径割稻，同平常一样，又不能同两边的人一样的割得快。却独自落后，宛然一只母羊，脚被棘刺刺伤[②]，跟在羊队的后面。你早上便割的不得法，等到午后晚上，不晓得你会到怎地？

乙　Milon，你能从早到晚的劳作，你是顽石的小片，我问你，可不曾想着你不在身边的人么？

甲　不曾！作工的人，空想着不曾得到的人作甚。

---

① 古希腊谛阿克列多思作，译成于1917年9月18日。译文后来经过修改，改题《割稻的人》，于1921年11月15日刊《晨报副镌》；1925年收入《陀螺》时，又改题《农夫》；1933年收入《拟曲》时，文字又有改动。

② "被棘刺刺伤"，原作"被棘刺刺伤"。

乙　你可又不曾为了相思，睡不着觉么？

甲　没有！教狗尝过油饼的味，便不妙了。

乙　Milon，我可是想着那人，已有十一日了。

甲　看来你好运气。从酒缸酌了酒吃，我却连醋也没。

乙　我为了爱神的缘故，我门外的田，自从秧田时候，还不曾耕过。

甲　但是谁家女儿，使你这样受苦？

乙　Polybotas的女儿，就是近来常常在Hippokoôn田里，吹箫给割稻的听的那女儿。

甲　神的报施不爽呵！你也可遂了你的心愿，得着那蚱蜢似的女儿（譬喻唱歌唱的好）通夜陪你睡。

乙　你又来嘲笑我。盲神可不止一个财神，那鲁莽的爱神，也是瞎的。你莫要说大话呵。

甲　我并不说大话。——你今且一径割稻；唱出情歌称赞那娃儿，你便觉得作工愉快些。你从前原是个歌人呵。

乙　咦，你每[①] Pieria的诗神，帮我来唱那婀娜的处女，因为你每惹着凡物，都能使他美丽。

（歌）　他每都叫你黑女儿，你美的Bombyka，又说你瘦，又说你黄；我可是只说你是蜜一般白。

咦，紫花地丁是黑的，风信子也是黑的；这宗花，却都首先被采用在花环上。

羊子寻苜蓿，狼随着羊走，鹤随着犁飞，我也是昏昏的单想着你。

---

① “你每”即“你们”（下面的“他每”即“他们”），这是古代（特别是在元代的诏令和戏曲中）的一种用法。

倘使 Kroisos(古代富人)的宝藏,都归了我呵,我每要铸二人的金像,献与 Aphrobitê(恋爱女神),你手握着一支箫,一朵蔷薇,或是一个苹果;我穿着鲜衣,两足着了 Amyklai 做的新靴。

唉,美的 Bombyka,你的脚像雕成的象牙,你的声音甜美催人睡,你的风姿,我说不出。——

甲 我每的小子,你真是一个能作可爱的歌的人;我每从前并没晓得。他唱得真好。唉,我白长了胡子,一点都无用。——但是你每来,且听这伟大的 Lityerses 的歌。

(歌) 地母呵,多果子,多五谷;愿田稻成熟,百果长的多呵。

你们缚稻束的快缚呵,怕行路人看见了叫着说,这里作工的是草人,他们工钱白化了。

看那稻株,可朝着北风,还是朝东风呵。这样,谷子才是最饱满。

打稻的切莫睡午觉,因为在午时,那谷子是,最容易脱开了稻草。

但是那割稻的,让他每同戴胜醒时一齐起,戴胜睡时一同息,当着那热的中午得休歇。

少年每,那田鸡的生活,真快活呵。他每吸酒,不受酒监的妨碍;因为他每都自有无限制的酒吸。

你吝啬的庄头,好好的煮扁豆。你用着心呵,怕你劈那莳萝子的时候,会割了你的指头。

太阳底下作工的人,应该唱这样的歌才是。但是你这害相思的小子,你的歌,只好等你的阿姆早上醒过来的时候,去念给他听。



废娼问题之中心人物[①]

1918年2月15日起刊《北京大学日刊》78～82号
[译文]署周作人译
未收入自编文集

一、美 国

美国今日废娼问题之中心为基督教徒，而赖新派宗教及一般教育家之力者尤多。故凡有教会及学校势力之地，妓寮无论矣，即可疑之旅馆，亦不得设置。哈佛大学所在之坎勃烈，其市大学施行市政，禁设旅馆，其他大学街亦多仿行此制。

凡在大都市如纽约者，每有设置公娼之议，然常因教育机关及教会之反对，不得实行。例如纽约，设立公娼说再燃时，以哥伦比亚大学之缀立克曼等五十馀教授相连合，起而反对，遂寝其事，是也。

美国一面既行公娼反对运动，一面又立道德的及卫生的预防

① 日本油谷治七郎（“七郎”原作“郎七”）作（本年一月《大学评论》），原标明“进德会译著”。

会，力行廓清问题之教育的运动，近日复改称社会卫生会，传布小本书籍，并发刊杂志[1]。

记述美国廓清运动事，有不可遗逸者，曰康思托克氏[2]，实一奇特之人也。是人以防止凡文章绘画照象能兴起猥亵之情者之输入发行为毕生事业，其活动与税关及邮局相联络，而于意法二国之输入品监视尤严，御以如何方法，皆所不择，以至入狱者二十馀次，而出入于生死之间者，亦二十馀次矣。

每年百万之外国移住民，固为美国国家的社会的问题，而亦与此运动有颇大之关系。盖作美国基础之盎格鲁索逊及条顿民族，夙富于此男女间清洁之精神。而近来移居之多数南欧民族则反是，道德卑下，精神薄弱，大抵聚居美国中部地方。而此地清教徒、美以美教会及长老教会等之力又颇微，加以物质文明常概，每使一面大有资财，他面即贫民愈众，生活难，结婚复难，遂驱之不得已而操败俗之业，识者忧之。三年前，遂设美国社会卫生协会，实为网罗各阶级之国民大团体，有多数教育家医士宗教家实业家等，而以前哈佛大学校长爱烈亚德为中心，如洛克弗罗氏则投巨资为后援。置本部于纽约，各州分设支部，行大运动，刊每年四次之机关杂志曰《社会卫生季报》，发行数亦极多。又联络海陆军，从军人之战斗能率上及道德上试行清洁运动，又为种种行政上法律上之建议及请愿。或就军营近地行社会卫生运动，严禁在十五英里以内设置可疑之营业场。或促议会，使发布严禁及监视外来可疑女子之法律，在税关则派有女子之移民官。凡健全之美国公民，对于外来之恶风，其勇战有如此，而成绩亦殊可观。至于中部南部之外国移居

① “杂志”原作“志杂”。

② “氏”原作“氐”。

民地方，在州或都会中虽非不公认公娼，然约束极严重，以力避显然惹目为方针焉。

唯复有至可忧虑之问题在，一则所谓白人奴隶也。有大党派，几如鬼蜮，随处密贩白人女子，其方法组织并极巧妙，殆无法以治之，至少非有国际的协力不能解决者也。又其一则文明进步之中即已潜伏，是为工业发达，而妙龄女子多集于工业地，一面则血气男子移出海外，于是男女间之关系渐生不调协之状态，所在发现，亦甚足以寒心者也。凡从事工场者，易操贱业，而在分类商品店收入微末者为尤甚，如芝加角纽约费府等大商店及大工场之女子间，风仪颓废，殊为可恐云。

二、英 国

英国之根柢[①]中，既有清教徒风气之传袭，加以曾受出于凯尔宾主义之威式黎派之化，故男女间之清洁，极所置重，与美国同。顾国力既富，富人亦愈多，女子大集于都市，男子则多移居海外，十九世纪时，尤臻其极，甚苦女子之过多。于是足以引起社会风纪问题之事实，时或发生，而对抗此种问题之运动，亦随以兴起。传染病条令，已发布于十九世纪中叶，实有允认公娼之概，政府遂实行检霉，而又适为廓清运动开端之烽火。宗教界教育界有识之士，皆大扬反对之声，是中有毕生尽瘁于废止公娼[②]之事者，曰约瑟芬巴德罗女士，其人为利物浦教育家之妻，举所有热忱，并用诸救济其同性之女子奴隶之业。当条令废止运动开始时，虽教会颇鲜赞和，大有孤军奋战之观，越数年，舆论遂为之动，盖苦斗十七年乃见此

---

① “柢”原作“抵”。

② “宗教界教育界有识之士，……尽瘁于废止公娼”，原作“宗教界教止育界有识之士，……尽瘁于废公娼。”

法令之废止者也。尔后复兴白十字运动，行业弥奋。女士本弱女，身非壮夫，第为念其可怜之同性[①]之至情，与慨世之人道的愤怒，故此剧甚之奔走亦毅然任之。遂历大陆为游说，力欲振起世界的舆论，由是作始，而此种运动终乃各处俱兴，或由教会结合，或由地方组织。公娼废止不俟言，他如预防花柳病传染，如振肃下级女子之贞专观念，如保持青年男女之纯洁，又如救济堕落女子等，各种目的之运动，渐并兴起。以巴德罗女士之运动为中枢，复有博士亨利威尔逊、议员斯企华等有志之士，相合组织公娼废止同盟；更使欧洲各国仿行之，以国际的相联络，造成全欧统一之大同盟。各国并有机关杂志，进行其事，每年开国际的大会一次，以讨论此问题。有杂志曰《盾》者，其机关也，此外又刊行小书甚多，不遑历举。巴德罗女士之友威尔逊博士以去年殁，其妹威尔逊代之为运动之中枢，亦有与海陆军之联络活动，今方努力，以图廓清思想之普及也。

尚有千九百十年所立之团体，曰社会廓清国民十字军，于社会之纯洁保持，即所谓廓清运动，深所努力。各种势力，遂俱向此目的而集中，英国国教会及加特力教会之牧师，犹太教之教师，救世军之蒲斯夫人，社会改良家克特培黎夫人，社会主义者惠勃夫人，皇室牧师查普曼，新闻记者堪兑那，《评论之评论》记者斯谛特，奥斯福之神学教授额毗，《论坛》之勇士伊斯退拉契尔及堪获特等，为其中心。此外以团体运动者，有英国国教会内之清洁协会（千八百八十三年创立），国民警醒协会（千八百八十五年）等。白十字同盟（千八百八十三年）则国教会以外之各教会，如加特力教会、自由教会等各派，皆参与之，实为廓清运动之中心。力欲振起法律制度之改革，及为问题根本之男女两性间纯洁之精神，千九百六年开大会

---

① “同性”原作“性同”。

于伦敦，曰公众道德大会，凡亘二日，以家庭与纯洁、教会与纯洁[①]、新闻杂志与纯洁、法律与纯洁等题目，开诸名士之讲演会焉。此外复有青年廓清同盟者，为誓守结婚前之纯洁之男子青年同盟，全国有支部六百九十，会员二万，创始于千九百三年，苐阑孚德氏其指导者也，且又活动于海外殖民地，加那大、耶马加等处，均有支部，机关杂志之发行数凡八万云。与此相抵者，亦有女子青年间之运动，曰雪华会，华德逊女士之所率也。若更数私人运动，则谓之大小无数，殆无不可也。

因此各种运动之激刺[②]，遂于千九百十二年有白奴禁止法令发布，此以刑法改正案之名称提出于议会而通过者也。前年又设国立花柳病调查委员，建立研究的病院，遣视察员于海外，使之研究调查学术的根本的方法，所得结果则普告国中，以作廓清运动之指导。

如上所言，英国之廓清运动，对于公娼制度之改革已告成功。今日之问题，则在将以何法防灭暗地为恶之事。唯此不仅为道德宗教之问题，实与国家的问题即经济状态及人口密度等相关联。今复遭遇大战，历验种种剧烈险恶之社会状态之变动，使此问题益形复杂，众皆有战事以后更当努力之觉悟焉。损失多数壮丁之国家，以急望人口增加之故，至于保护私生儿，又实为男女间素重严正之基督教徒所难堪，此亦甚费研究者矣。

三、法国

次观法国。凡男女间事，法人素斥英人为伪善，英人则报之曰

① 原无“洁”字，今增。

② “刺”原作“刺”。

伪恶。盖法国男女间，夙以作不甚注意之态度者为通人，得社会之好感，未受所谓清教的精神之洗礼，故谓法人全体未具严肃之思想者有之。然知法国内情者，则云男女之贞操观念，在礼拜圣母之旧教国，甚为严肃，女子尤甚，而中流社[1]会此观念又最强，失德之行唯结婚后始有之也。

法国曾废公娼，后复认可，巴黎及各地私娼之跋扈，可不俟言。然废娼之主张，则社会学大家吉育氏，花柳病专门之世界的学者孚涅氏，有名之学者又为热心新教徒之巴黎医科大学教授普列陕希氏等，并竭力声明之，如吉育氏至以此入狱者二次。在法国中，继承新教严肃之道德的感情者，其家庭清洁之精神甚强，凯尔宾派尤甚，且在中流阶级为尤多。若加特力派，则热心之信徒中，固亦有清洁之德，然见囚于现代思想（即唯物论）而信仰与道德俱失者亦常有之。巴黎又为世界娱乐之地，天下游客之所群集，故间或有所污染；然入法人之家庭而观之，则决非风规隳废之地也，唯若更进而行廓清运动，则固当加以数倍之努力耳。

四、瑞 士

瑞士为许多社会运动之发祥地，故于廓清运动，亦多著名之人。由宗教言，是地又为凯尔宾主义所兴起，故此派教会之势力，至于今尚极强，国民全体俱覆育于新基督教感化之下。第以风景适于游览，旅客无数，策杖来游，于是有娱乐诸机关发生，而现代之颓废的风气亦渐浸润及之矣。

英国白十字同盟国际[2]运动时，瑞士初未参预，然不久忽有炽

---

① 原无“社”字，今增。

② 此处原衍“的”字，已删。

烈之廓清运动出焉，其中心人物曰彪伦将军与其僚友斯达加少将及沛罗提少将。彪伦将军当普法战争时，转战斯讬拉斯堡方面，以惊众之人道的行动著名，人道之念至厚，亦健实之基督信徒也。尚有各教会之牧师，及有志之士，合力以助英国之世界的运动，具有一种甚大之势力云。

五、德 国

德国改为新教国以后，对于男女节操，仍立一夫一妇之制。惟路德性格，与凯尔宾之如秋霜烈日者稍不同，故路德教会及加特力教会地方，男女间严肃之风气，颇不如曾受凯尔宾派感化之地。又其国性以军国主义为基础，社会间有武人风，女权不张，故慢狎女子实为罪恶之念颇薄。至于近时，富力剧增，此风亦益甚。在柏林、民新、眉因之、弗阑孚德等处，殆有甚于法国。缘社会的经济的诸理由，遂至公认公娼，采用集娼制度。大都会如柏林者稍例外，其他处凡人口一二万之都会，街尾每有妓寮二三家，德之学者中，至有以公娼为可防花柳病之传染者。官宪亦发见私娼，辄行强制检霉，给以营业札。其国中女子，权利的自觉发达既迟，宗教上又少严正之贞操观念，加以物质思想深入人心，及富力加增、工业兴盛偕来之影响等，交互错综。从严格言之，则谓为廓清运动之发生尚非其时，亦无不可也。然亦有公娼废止同盟在，为卫生家医学家社会改良家等所集合，热心之宗教家亦助之，别有勃来式劳大学博士纳赛氏，伯林大学医科教授列赛氏及伯林医士勃拉息珂氏等，由风纪道德及国民卫生上，深虑花柳病之害，因组织花柳病扑灭会，公刊小书，发表学术上研究之结果。又以蜡制花柳病患者模型，就各地开会展览，俾青年男子生恐怖之感，有自爱之心，自远于不洁之事。此纳赛博士为激烈之公娼废止论者，勃拉息珂氏亦素主娼

妓管理制度之改良者也。又有柏林大学女子第一次卒业生斯退克尔，以月刊杂志曰《新时代》者论此问题，并力图女子权利扩张及贱业女子之救济，又在大都会中亦经营种种社会事业，以为未婚女子保护教化之用焉。

六、北 欧

末当述北欧三国之状态，即此运动最见功效之地也。首如那威，在千八百八十八年时，公娼全废，已见实行，惟私娼尚不能同时全灭耳。此国之容认女子参政权，为时最早，故由女子社会观之，实为世界上最伟之国家。凡尽力于指导启发之事著有功绩者，为数甚多，顾实多蒙英人巴德罗夫人之影响。盖廓清运动，一面固与经济宗教卫生诸事相关，然若非女子自觉，以发挥其自尊之心，即去其奴隶根性，则决无大效可睹也。廓清运动者，非作为女子运动之一部，无以成功。切言之，则曰，女子不自觉，即社会不廓清而已。

次之为丹麦。是国受德法之感化者甚大，故有"人种为德国的，文明为法国的"之评。然以教育之普及，及社会卫生上之指导，并得其宜，故廓清运动兴起亦早。扣本哈堪世称北欧之雅典，故游客多从欧洲各国来，人种混居，人口亦稠密，风俗遂易流于颓靡，足以引起廓清问题之事实，时时有之。于是已为丹麦女子协会所注意，忧国家之将来，竭力以风纪廓清为事焉。然其一面，亦殊受那威之运动之影响。因促市参事会，使选女子参事员数人，期得贯彻女子之意见。遂风动全会，于千九百六年有公娼全废之实行。凡废娼后之保持，社会卫生上之设备，私娼防遏管理，及风纪警察等，皆至可寻究之事实。其于我国，亦甚足资为参考者也。

瑞典惟一二都市中尚许设置公娼，然管理极严肃。其国有亚

伦克易女士为首，并多数有力之女子及论客等，普施感化，使女子益有自觉之心。第以国民性情，与那威之为进步的者不同，故状况颇逊于前二国，然程度相及之期，当亦不远矣。以其国民之家庭间，甚有纯洁之风，其在个人，此种精神亦每有极见进步者。

盖北欧全土，所以能异于南欧，少有颓靡之风者，殆缘气候之影响，与条顿民族素有健实之承袭欤？其于廓清事业，实如沃土嘉花，灿烂竞美，举其所有理想的设施，至是已试用于实际，而得极良之成绩矣。此吾人所为研究此"社会事业实验场"种种[1]报告，而欣然深愿实施于本国者也。

① "种种"原作"种"。

读武者小路君所作《一个青年的梦》

1918年5月15日刊《新青年》4卷5号
署名周作人
未收入自编文集

我平常不大欢喜立论，因为（一）恐怕意见不周密，议论不切实，说出去无价值：就是怕自己的内力不足；（二）觉得问题总是太大，太多，又还太早！这就是对于国人能力的怀疑。

这种怀疑，虽然较胜于夸大狂，究竟是不狠好；前次我看见梁漱溟先生作的《吾曹不出如苍生何》一篇文章，心里是[①]极佩服，但不免又想：这问题太早，又太好了！叫现在的中国商民，自己去求积极的和平，他们懂得么？他们敢么？只要懂得就敢，可是他们那里会懂呢？梁先生这篇文章是白做的了。

这是我当时的意见。近来又读日本武者小路君作的脚本《一个青年的梦》，受了极强的感触；联想起梁先生的文章，起了一个念

① "心里是"原作"是心里是"。

头，觉得“知其不可为而为之”的必要：虽然力量不及，成效难期，也不可不说，不可不做。现在无用，也可播个将来的种子；即使播在石路上，种子不出时，也可聊破当时的沉闷，使人在冰冷的孤独生活中，感到一丝的温味，鼓舞鼓舞他的生意！

我对于战争这件事，本来不大欢喜。从前无论读什么 Mahon 等歌颂战争的论文，或 Tolstoj 等反对战争的小说，总觉得这件事是可怕，是无意义，但是没有想到过应该如何去解决他。

大家总说俄国是欧洲最野蛮，喜侵略的国。他们的皇帝大官和将帅，或者如此；但是世界上反对战争的文学，却要算俄国第一。解决的方法，也是他们想得最早。克[①]利米亚的战，Tolstoj 亲历战阵，作 Sebastopolj 三卷。俄土战争，Tolstoj 的私淑弟子 Garschin，听得他人受苦，烦闷不过，自去投军，情愿一同受苦；可是没有死，受了伤，放回来。作《步兵日记》《四日》（曾经译登《域外小说集》第二册）等短篇，写出战场上所受肉体同精神的苦痛，人类对于生的执著和死的恐怖。日俄战争，Andrejev 并没有去打仗，作了一篇小说叫《红笑》，可是[②]猛烈得很，读了这书，若不是一点不懂得，便包管头痛心跳起来，夜里做恶梦！

这一次欧洲战争，俄国顶有名的战争小说，或者可算 Kuprin 的《圣母的花园》。

至于解决的方法，他们也不一致：Tolstoj 提倡无抵抗主义，实行当时口号“V Narod!”（到民间去）这一句话；亲自种田斫木，做皮鞋去了。Garschin 想拔去“红花”（一切罪恶的象征），拔不掉，自己从楼上跳下来死了。Andrejev 随后做了一部小说《七个绞罪犯》，

① “克”原作“苦”。
② “是”原作“见”。

看了又是要出冷汗的书。Kuprin 作了半部小说,名叫一个“坑”字,现在不晓得下卷出了没有,其中是讲娼妓生活的。这两个人的意见,大约都是抱定一个“人”字。彼此都是个“人”,此外分别,都是虚伪,如此便没有什么事不可解决,这是最乐观的思想。但是“人类互相理解”,怎样能够做到呢?答语大约也是说“V Narod!”他们两个人本来也是 Tolstoj 派的人!

日本从来也称好战的国。樱井忠温的《肉弹》,是世界闻名的一部赞美战争的小说。但我们想这也只是以前的暂时的现象,不能当作将来的永远的代表。我们看见日本思想言论界上,人道主义[①]的倾向日渐加多,觉得是一件最可贺的事。虽然尚是极少的少数,还被那多数国家主义的人所妨碍,未能发展,但是将来大有希望。武者小路君是这派中的一个健者,《一个青年的梦》,便是新日本的非战论的代表。

《一个青年的梦》最初登在杂志《白桦》上,一九一七年时单行出版,是一部四幕的脚本。一个青年被一个不认识的人引了到各处去看,真心的觉到战争的恐怖和无意义,随后断结到“世人未达到人类的长成时,战争不能灭。照现今的国家行下去时,战争将更盛”。只要“人人都是人类的相待,不是国家的相待”,便可得永久的和平,但这事“非从民众觉醒不可”。第四幕中一段对话说得好:

> 青年:不使产生战争的东西有活力,国不亡了么?我所想的,是国也不亡,也没有战争。
>
> 乞食者:就是这点要紧。但如“国”这思想,还是同现在一样,那怕就为难罢!须得用民众的力量,将国的内容改过才

① “主义”原作“义主”。

好。世界的民众，变了一团，大家握手时，战争便自消灭。须使民众不要互相恐怖误解，不可不晓得大家重要的关系，平和过日，是大家都有幸福的事。又凡损人利己的人，无论是本国人，是外国人，都是平和的敌，非加制裁不可的。这些事，非真心的懂得不可。假如承认了现在的国家，却反对现在的战争，世上没有这样如意的事。

青年：我也觉得。但如今想更变各国的意旨，又觉得有点做不到。

乞食者：全在根，全在根，全在民众。人再进步一点，就好了。再一步！再两步！

要人民自求积极的平和，先得教他们痛切的感平和的必要。武者小路君的著此书，就是要他们感这必要，也就是自己感得痛切不过，不得不直叫出来。他人感着呢？不感着呢？也全是不得而知，不过希望他们能够感着罢了。自序中说：

国同国的关系，要是照现在这样下去，实在可怕，世界的人想都觉得。单是觉得，也是无益，一点都没法，只是默然罢了。我也晓得说也没用，但若不说，又更觉歉然。我若不从艺术一方面说出来，我终免不得肚胀，我作这书，算是出出气。这戏演不演，不是第一个问题，我只想说出真实的话罢了。战争的恐怖，我也不去夸张他。我止努力写他全体，用人人所不能反对的方法，人人都能同感的方法，写出他的恐怖来。我也觉得自己的程度不足，力量不足；但是因为怕了这些事便不说，又做不到。我不愿如此胆怯，连自己能说真实话也不说。止就我力量所能及的做去，就满足了。

我自己不晓得这书价值如何。但他人的非难,我能回答他,或者听凭他,我想不久总会明白的。自己的精神,自己的真诚,从内里出来,决不是装上去的。所以我想,靠这个诚,或能在人心中,意外的寻得许多知己。

…………

我不专做这样的著作,但也想一面渐渐的动手来做。对于人类运命的忧虑,这不是僭越的忧虑,是人人都应该忧虑的事。我望从这忧虑,生出新世界的秩序来。忽略这忧虑,或者反要生出可怕的结果。我望平和的合理的又自然的,生出这新秩序。血腥的事,能避去时,最好是避去。这并不尽因我胆小的缘故,实因我愿做平和的人民。

但我觉得现在社会的事情,不像在正路上走,能得平和解决的样子。所以我比别人加倍的害怕。

明知"说也没用",然而不能不说,因为还有对于人类这"爱"存在。我读[①]了《一个青年的梦》,想起《吾曹不出如苍生何》的文,不觉也引起那"僭越的忧虑"。虽然还怀疑这问题太大太早,然而觉得这样下去,总不是事,所以写这几句,希望青年能够对于这问题,稍稍注意,就满足了。

---

① "读"原作"作"。

贞 操 论[1]

1918年5月15日刊《新青年》4卷5号
[译文]署周作人译
未收入自编文集

[译者案][2] 我译这篇文章，并非想借他来论中国贞操问题；因为中国现在，还未见这新问题发生的萌芽，论他未免太早。我的意思，不过是希望中国人看看日本先觉的言论，略见男女问题的情形。

《新青年》曾登了半年广告，征集关于"女子问题"的议论；当初也有过几篇回答，近几月来，却寂然无声了。大约人的觉醒，总须从心里自己发生。倘若本身并无痛切的实感，便也没有什么话可说。而且不但女子，就是"男子问题"，应该解决的也正多，现在何尝提起。男子尚且如此，何况女子问题，自然更没有人来过问。

但是女子问题，终竟是件重大事情，须得切实研究。女子

① 日本与谢野晶子著(《人及女トシテ》中之一篇)。
② 此三字为编者所加。

自己不管，男子也不得不先来研究。一般男子不肯过问，总有极少数先[①]觉了的男子可以研究。我译这篇文章，便是供这极少数男子的参考。

我确信这篇文中，纯是健全的思想。但是日光和空气，虽然有益卫生，那些衰弱病人，或久住在暗地里的人，骤然遇着新鲜的气，明亮的光，反觉极不舒服，也未可知。照从前看来，别人治病的麻醉剂，尚且会拿来当作饭吃，另外的新事物，自然也怕终不免弄得一塌胡涂。然而我们只要不贩卖麻醉剂请人当饭便好，我们只要卖我们治病的药。又譬如虽然有人禁不起日光和空气——身心的自由——的力，却不能因此妨害我们自己去享受日光和空气，并阻止我们去赞美这日光与空气的好处。

与谢野晶子是日本有名诗人与谢野宽的夫人。从前专作和歌，称第一女诗人，又是古文学家，用现代语译出《源氏物语》《荣华物语》等书，极有名誉。后来转作评论，识见议论，都极正大。据我们意见，是现今日本第一女流批评家，极进步，极自由，极真实，极平正的伟[②]大妇人，不是那一班女界中顽固老辈和浮躁后生可以企及，就比那些滑稽学者们，见识也胜过几倍。

与谢野夫人的歌，是不能译他，今且译这篇论文，请识者看，他原来的篇目，是《貞操ハ道徳以上ニ尊貴デアル》。

我因为最尊重贞操，想把他安放在最确实坚固的基础上，所以作这--篇文。

---

① 原无“先”字，今增。

② 原无“伟”字，今增。

今年发生了贞操问题，非但女子的贞操，连男子的贞操，也经多人讨论。有知识的人，如今对于这件问题，都肯郑重反省，原是极好的事。但如将贞操单当作道德，想要维持下去，这事可否，却不易决定，非更加审慎研究，再行定夺不可。现在有许多人，并不将此问题新加解释，仍旧将他当作道德，强迫实行，却觉得不甚妥当。所以我们对于贞操道德问题，颇感着几件疑惑。

我们的希望，在脱去所有虚伪，所有压制，所有不正，所有不幸，实现出最真实，最自由，最正确而且最幸福的生活。我们就将这实感作基础，想来调整一切的问题。譬如古代道德，在当时人类的生活上，虽然有益，如今已不能满足我们的情意时，便已同我们生活的规律不合。倘若仍然拿来强用，便是用虚伪来施压制，我们应当排斥这暴虐的道德，再去努力制定我们所必要的新道德，才是。

道德这事，原是因为辅助我们生活而制定的。到了不必要，或反于生活有害的时候，便应渐次废去，或者改正。倘若人间为道德而生存，我们便永久作道德的奴隶，永久只能屈伏在旧权威的底下。这样就同我们力求自由生活的心，正相反对。所以我们须得脱去所有压制，舍掉一切没用的旧思想，旧道德，才能使我们的生活，充实有意义。

我们要脱去压制，并非要过放纵无秩序的生活。我们还须仔细聪明的批判商量，建设起实际生活上必要的一切自制律，如新道德新制度之类。我们现在对于贞操道德，怀着许多疑义，倘若得不到明快的解决，不能确认贞操为现代道德。这意思也无非想建设真实的道德，使我们的道德性，不至更有动摇，可以遵守着行。也就是想把贞操，照现代的思想，当作新道德去拥护他。

贞操的起原和历史，我们可以不必深究，无论怎样都好。我们

要晓得的,便只是现代人对于贞操这事聪明的解释和真切的实行。

如今先把我怀着的疑惑,随便记下:

贞操是否单是女子必要的道德,还是男女都必要的呢?

贞操这道德,是否无论什么时地,人人都不可不守,而且又人人都能守的呢?

照各人的境遇体质,有时能守、有时不能守;在甲能守,在乙不能守:这等事究竟有没有呢?如果人人都须强守,可能做得到么?

无论什么时地,如果守了这道德,一定能使人间生活,愈加真实,自由,正确,幸福么?

倘这贞操道德,同人生的进行发展,不生抵触,而且有益,那时我们当他新道德,极欢迎他。若单是女子当守,男子可以宽假,那便是有抵触,便是反使人生破绽失调的旧式道德,我们不能信赖他。又如不能强使人人遵守,因为境遇体质不同,也定有宽严的差别;倘教人人强守,反使大多数的人,受虚伪压制不正不幸的苦,那时也就不能当作我们所要求的新道德。

贞操是属于精神的呢?属于肉体的呢?属于爱情的呢?属于性交的呢?还是又属精神,又属肉体,所谓灵肉一致的呢?这种区别,也还未定得明白。

倘说是属于精神的,照意淫的论法,——见别家妇女动了情,便已犯了奸淫,——凡男人见了女人,或女人见了男人,动了爱情,那精神的贞操,便算破了。无论单相思,无论失恋,或只是对于异性的一种淡淡爱情,便都是不贞一。照这样说,有什么人在结婚前,绝对的不曾犯过这"心的不贞"呢?

人若不独居山中,全离了社会,可有一个人不曾这样破了贞操道德么?如果说贞操是属于精神的,对于这件问题,却须彻底的想

一想才是。道德这事，果能制裁人心的机微，到如此地步么？

现在且不必如此穷追。假定作贞操是只是结婚的男女间应守的道德，这样说，那结婚以前的失行，不是应该一切宽假了么？即使肉体上曾有关系，只说精神的未尝相许，岂非便与贞操道德毫不相背了么？

世间的夫妇，多有性交虽然接续，精神上十分冷淡；又或肉体上也无关系，精神上也互相憎恶，却仍然同住一处：这样的人，明明已经破了精神的贞操了。可是奇怪，贞操道德非但不把他们当作不贞的男女看待，去责备他，只要他们表面上是夫妇，终身在一处过活，便反把他当作贞妇看待：那又是什么缘故呢？

倘说是属于肉体的，男女当然是绝对不能再婚。不但如此，如或女子因强暴失身，男子容纳了奔女，便都已破了贞操，一生不能结婚了。又如为了父母兄弟或一身一家的事情，不得已做了妓女的人，便永久被人当作败德者看待。"精神上悔过的人，罪自除灭"，这样美的思想，也可以说是曲庇败德者，想该不能存在了。反过来说，倘若肉体上只守着一人，即使爱情移到别人身上，也是无妨。这样矛盾的事，也就不免出现了。

又若说是灵肉一致的，这样道德，现今的社会制度上，能够实现么？精神和肉体上都是从一的结婚，除了恋爱结婚，决不能有。但现在既不许可恋爱的自由，教人能享恋爱自由的人格教育也未施行的时候，却将灵肉一致的贞操，当作道德，期待他实现：这不是想"不种而获"么？

现代的结婚，大抵男女两者之中，必有一边是一种奴隶，一种物品，被那一边所买。不是男子去做富家的女婿，便是女子要得衣食保障，向男子行一种卖淫：这便是现在结婚的状态。对着这样结

婚的夫妇，期待他灵肉一致的贞操，岂不是夫妇两方都受一种痛苦，强要他作伪么？

现在世间当作奇迹一样看待的恋爱结婚，为了生活理想转变的缘故，实行时代，恐不久也将实现。但虽则如此，人心不能永久固定，恋爱也难免有解体的时候。就是用热烈的爱情结合的夫妇，未必便能永久一致，古来这样的实例也不少。所以恋爱结婚，也不能当作贞操的根据地。

我对于贞操的疑惑，大体就是如此。

凡是道德，必须无论什么时地，决无矛盾；又如有人努力实践了这道德，虽不免稍受苦痛，然而必又能别得一种满意，能胜过这苦痛。因为我们所要求的将来的道德，是一种新自制律；因了这新道德，能将人间各自的生活，更加改善，进于真实自由正确幸福的境地。因这缘故，所以即使由社会强迫个人遵守，也是可以。

但今如要彻底的实践贞操道德，又不曾将他解释得决定明白；仍旧照从前暧[①]昧的解释，想去实行，必然生出许多矛盾，不能彻底的通行。

世间有许多人说，即使再婚妇，或曾经嫁过两三次的妇人，甚而至于娼妓，只要他对于现在的丈夫保守唯一的爱情，以前同别人的关系，都不要紧，不能定现在的贞操。一面又有许多人，对于结婚前失行的女子，无论他是由于异性的诱惑，或是污于强暴，或是由他自己招来，便定他是失节的人，极严厉的责他。这种风气，现在颇有势力。

照这样说，那男子在结婚前失行过的，也应该算不贞么？这样

---

① “暧”原作“暖”。

质问发出去，世间上还要笑问的人没常识呢。原来男子的贞操，不曾当作道德问题，有人去研究他过。男子虽然在结婚后，原是公然许可可以二色的。在男子一方面，既没有贞操道德自发的要求，也没有社会的强制。若在女子一方面，既然做了人妻，即使夫妇间毫无交感的爱情，只要跟着这个丈夫，便是贞妇。社会上对于女子所强要的，也便只是这种贞妇。甚至于爱情性交都已断绝，因此受着极大的苦闷，但是几十年的仍同丈夫住在一处，管理家务，抚养小孩，这样妇人，也都被称赞是个贞妇。又或爱情已经转在别人身上，只是性交除丈夫外不肯许人，这样妇人，也都被称赞是个贞妇。世间上这样的例，实在很多。

又听有人说，贞操是只有女子应守的道德；男子因生理的关系，不能守的。照这样说，岂不就是贞操并非道德的证据，证明他不曾备有人间共通应守的道德的特性么？

若照生理的关系说起来，在女子一方面，也并不是全然没有性欲冲动的危险时期。且并不止因生理的关系，——爱情关系，自不必说；或因再婚等事，反可开辟一种新生活的缘故，有许多女子，不固守处女寡妇的节，于他却反是幸福。这样的例，世间上也极多。

无论什么时地，要把贞操道德一律的实践起来，便生出许多矛盾。与实际的生活相矛盾，岂不便是这贞操算不得道德，基本不曾完固，不能来调节现代生活的证据么？如要补这些缺漏，定出许多例外，说什么结婚前的不贞一，不关紧要，或说再婚不妨，只求以后灵肉的贞洁；或又说恋爱结婚果然是理想的办法，但是无爱情的夫妇生活，勉强着厮守下去，也当作一种贞操，是必要的。这样看起来，这贞操道德的内容，可算是最不纯不正不幸不自由的了。同旧时那妨害我们的生活，逼迫我们到不幸里去的压制道德，一点都没有差别。我们不愿信任这矛盾的道德，来当作我们生活的自制律。

我们对于从前所谓结婚这一件事，也觉得可疑。仪式，——同居，——户籍呈报，——只以形式关系为重的结婚，到底有怎样的权威呢？将结婚前后，来区划贞操：宽假结婚前的失行，固是无理；结婚后无论如何，只要合在一起，便算是贞德完全，也是形式的解释。

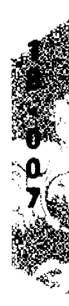
自从古时直到现今社会，夫妇可以结了婚，同住在一家里；但是以后，因经济或其他事情的关系，户籍上并不呈报，也不同住在一家，却结夫妇关系的男女，怕要渐渐多起来了，欧洲近来各社会中这样的人已经渐有增加的倾向。这是学者的道德论所难以制止的社会事实，无可如何的。在这样的夫妇关系上，结婚这形式，便毫没用处。爱情相合，结了协同关系；爱情分裂，只索离散。这样社会事实同贞操道德怎样能得一致呢？男女必须结婚这个理想，方在动摇；贞操的永久性，怎样能够保证，使他确实成立呢？

我从前在《太阳》杂志上说过，我对于贞操，不当他是道德，只是一种趣味，一种信仰，一种洁癖。（案原文中有一节，比得极好。说，"贞操正同富一样。在自己有他时，原是极好；但在别人，或有或无，都没甚关系。"）既然是趣味信仰洁癖，所以没有强迫他人的性质。我所以绝对的爱重我的贞操，便是同爱艺术的美，爱学问的真一样，当作一种道德以上的高尚优美的物事看待，——且假称作趣味，或是信仰都可。倘若要当他作道德，一律实践，非先将上文所说的疑问解决不可；非彻底的证明这贞操[1]道德，无论何人，都可实践，毫无矛盾不可。不然，就不能使我们满足承认。

我今重又申明，我的尊重贞操，决不让人，所以作这一篇文。

（一九一五年十一月）

[1] "贞操"原作"操贞"，下一处同。



与刘半农[①]

1918年5月15日刊《新青年》4卷5号
署名周作人
未收入自编文集

半农兄：

今早接到大作，读过后，便大家"月旦"起来。家兄说，形式旧，思想也平常。我觉得稍偏于感情，伤感的（Sentimental）一面也不大好。于是信口雌黄，将贵诗翁骂得"身无完肤"，得罪得罪！而且我又用顽固的物质主义，作了一首和诗，就想来破你感情的气分，别纸抄上，请"郢政"。　　　　四月四日，弟周作人白。

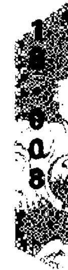
寒食这"一日"，奉和寒星诗翁"中央公园即目一首"：

"苍天"不知几"丈高"，

---

① 与刘半农诗同时刊出，刘有说明云："周氏兄弟，都是我的畏友。一天，我做了首斗方派的歪诗，寄去请他哥儿俩指教，诗曰：'苍天万丈高，翠柏千年古。我身高几何？我寿长几许？以此问夕阳，夕阳黯无语！——寒食前一日，中央公园即目一首，录呈五六两兄郢政。寒星（是半农的别号）未是稿。'明天接到回信，说道……"这回信就是本文。

"翠柏"也不知几"年古"。
"我身"用尺量,就知"高几何"。
"我寿"到死时,就知"长几许"。
你去"问夕阳",
他本无嘴无耳朵,自然是"黯无语"。



日本近三十年小说之发达[①]

1918年5月20日起刊《北京大学日刊》141～152号
署名周作人
收入《艺术与生活》

我们平常对于日本文化，大抵先存一种意见，说他是"模仿"来的。西洋也有人说，"日本文明是支那的女儿。"这话未始无因，却不尽确当。日本的文化，大约可说是"创造的模拟"。这名称似乎费解；英国人 Laurence Binyon 著的《亚细亚美术论》中有一节论日本美术的话，说得最好，可以抄来做个说明：

> 照一方面说，可以说日本凡事都从支那来；但照这样说，也就可说西洋各国，凡事都从犹太希腊罗马来。世界上民族，须得有极精微的创造力和感受性，才能有日本这样造就。他们的美术，就是竭力模仿支那作品的时候，也仍旧含有一种本来的情味。他们几百年来，从了支那的规律，却又能造出这许

① 1918年4月19日在北京大学文科研究所小说研究会的讲演。又刊于1918年7月15日《新青年》5卷1号。

多有生气多独创的作品，就可以见他们具有特殊的本色同独一的柔性（Docility）。如有人说，Ingres的画不过是模仿Raphael的，果然是浅薄的观察；现在倘说，日本的美术不过是模仿支那的，也就一样是浅薄的观察。（《大西洋月刊》一一六之三）

在文学一方面，也是如此。所以从前虽受了中国的影响，但他们的纯文学，却仍有一种特别的精神。如列代的和歌，平安朝（780—1180）的物语，江户时代（1610[①]—1870）的平民文学，——俳句川柳之类，都是极好的例。到了维新以后，西洋思想占了优势，文学也生了一个极大变化。明治四十五年中，差不多将欧洲文艺复兴以来的思想，逐层通过；一直到了现在，就已赶上了现代世界的思潮，在“生活的河”中一同游泳。从表面上看，也可说是“模仿”西洋，但这话也不尽然。照上来所说，正是创造的模拟。这并不是说，将西洋新思想和东洋的国粹合起来算是好，凡是思想，愈有人类的世界的倾向便愈好。日本新文学便是不求调和，只去模仿的好；——又不只模仿思想形式，却将他的精神，倾注在自己心里，混和了，随后又倾倒出来，模拟而独创的好。譬如有两个人，都看佛经；一个是饱受了人世的忧患的人，看了便受了感化，时常说些人生无常的话；虽然是从佛经上看来，一面却就是他自己实感的话。又一个是富贵的读书人，也看了一样的话，可只是背诵那经上的话。这便是两样模拟的分别，也就是有诚意与无诚意的分别。日本文学界，因为有自觉，肯服善，能有诚意的去“模仿”，所以能生出许多独创的著作，造成二十世纪的新文学。

① “1610”原作“610”。

我们现在略说日本近三十年小说的发达，一面可以证明上文所说的事实；又看他逐渐发达的径路，同中国新小说界的情形来比较，也是一件颇有益有趣味的事。

一

日本最早的小说，是一种物语类，起于平安时代，去今约有一千年。其中紫式部做的《源氏物语》五十二帖最有名。镰仓（十三世纪）室町（十四五六世纪）两时代，是所谓武士文学的时代，这类小说，变成军记，多讲战事。到了江户时代（十七世纪至十九世纪中），平民文学渐渐兴盛，小说又大发达起来。今只将他们类举出来，分作下列八种：

1. 假名草子　是一种志怪之类。
2. 浮世草子　一种社会小说，井原西鹤最有名。
3. 实录物　历史演义。
4. 洒落本　又称蒟蒻本，多记游廓情事。
5. 读本　又称教训读本。
6. 滑稽本
7. 人情本
8. 草双纸　有赤本黑本青本黄表纸诸称；又或合订，称合卷物。

这八种都是通俗小说，流行于中等以下的社会。其中虽间有佳作，当得起文学的名称的东西，大多数都是迎合下层社会心理而作，所以千篇一律，少有特色。著作者的位置也很低，仿佛同画工或是说书的一样；他们也自称戏作者；做书的目的，不过是供娱乐，或当教训。在当时儒教主义时代，原不当他作文学看待。到了明治初年，这种戏作者还是颇多，他们的意见，也还是如此。所以明治五年（1872）政府对于教导职发下三条教则——一体敬神爱国之

旨；二明天道人道之义；三奉戴皇上，遵守朝旨；——教他们去行的时候，假名垣鲁文同条野采菊两个人代表了小说家，呈递答文，中有几处，说得很妙：

> 今以戏作为业者，仅余等二人，及其他二三子而已。此无他，智识日开月进，故贱稗史之妄语，不复重也。……夫剧作者，本非以示识者，但以导化不识者也。倘犹依然株守，非特将陷于迂远，流于暧昧，其弊且将引人于过失。故决议尔后当一变从来之作风，谨本教则三条之趣旨，以从事著作。再余等虽属下劣贱业，唯与歌舞伎作者，稍有差别，乞鉴察为幸。

看这两节，当时小说界的情形，可想见了。明治维新以后，到了十七八年，国民的思想，都单注在政治同学术一方面，文学一面还未注意。翻译的外国小说，虽颇流行，多是英国 Lytton 同 Disraeli 的政治小说一类。有几个自己著作的，如柴东海散史的《佳人之奇遇》，矢野龙溪的《经国美谈》，末广铁肠的《雪中梅花闲莺》，也都是讲政治的。诗歌一面，有坪内、天野、高田三人译的《春江奇谈》(Lady of the Lake)，坪内逍遥译的《自由太力馀波切味》(Julius Caesar)，但也都含有政治的气味。

二

如上所说，明治初年的小说，就只是这两类：

1. 旧小说　是教训，讽刺，洒落三类；
2. 新小说　是翻译的，或拟作的政治小说两类。

当时有几个先觉，觉得不大满足，就发生一种新文学的运动。坪内逍遥首先发起；他根据西洋的学理，做了一部《小说神髓》指示

小说的作法，又自己做了一部小说，名叫《一读三叹当世书生气质》，于明治十九年(1886)先后刊行。这两种书的出版，可算是日本新小说史上一件大事，因为以后小说的发达，差不多都从这两部书而起的。

《小说神髓》分上下两卷；上卷说小说的原理，下卷教创作的法则。他先说明艺术的意义，随后断定小说在艺术中的位置。次述小说的变迁和种类，辨明 Novel 同 Romance 的区别；排斥从前的劝善惩恶说，提倡写实主义。他说：

> 小说之主脑，人情也。世态风俗次之。人情者，人间之情态，所谓百八烦恼是也。
>
> 穿人情之奥，著之于书，此小说家之务也。顾写人情而徒写其皮相，亦未得谓之真小说。……故小说家当如心理学者，以学理为基本，假作人物，而对于此假作之人物，亦当视之如世界之生人；若描写其感情，不当以一己之意匠，逞意造作，唯当以旁观态度，如实模写，始为得之。

《当世书生气质》就是据这理论而作，描写当时学生生活。虽然文章还沾草双纸的气味，但已是破天荒的著作；表面又题文学士春之家胧也就很增重小说的价值。所以长谷川二叶亭作《浮云》也借他这春之家的名号来发表，可以想见他当时的势力了。

二叶亭四迷精通俄国文学，翻译绍介，很有功劳。一方面也自创作，《浮云》这一篇，写内海文三失业失恋，烦闷无聊的情状，比《书生气质》更有进步。又创言文一致的体裁，也是一件大事业。但是他志在经世，不以文学家自任，所以著作不多。隔了二十年，才又作了《其面影》同《平凡》两篇，也都是名作。他因为受了俄国

文学的影响，所以他的著作，是“人生的艺术派”一流；脱去戏作者的游戏态度，也是他的一大特色，很有影响于后世的。

三

同二叶亭的人生的艺术派相对，有砚友社的“艺术的艺术派”。尾崎红叶、山田美妙等几个人发起砚友社，本是一种名士的文会，后来发刊杂志《我乐多文库》（我乐多的意义是破旧器具或一切废物）发表著作，在小说界上很占势力。这一派也依据《小说神髓》奉写实主义，但是不重在真，只重在美，所以观察不甚彻透，文章却极优美。红叶的小说，最有名的是《金色夜叉》，最好的是《多情多恨》。

幸田露伴的著作，同红叶一样有名，他们的意见，却正相反。一个是主观的理想派，一个是客观的写实派. 可是他们的思想，都不彻底。露伴的思想，一种是努力，一种是悟道，做的小说，便都表现这两种思想。何以不彻底呢？因为他不是从实人生观察得来，只从主观断定的，所以他小说的有名，大抵还是文章一面居多。

一样是主观的倾向，却又与露伴不同的，有北村透谷的文学界一派。露伴的主观是主意的，透谷是主情的。露伴于人生问题，不曾切实的感着，透谷感得十分痛切，甚至因此自尽。原来人生的艺术派，由二叶亭从俄国文学绍介进来，不久就被砚友社这一派压倒；森鸥外从德国留学回去，翻译外国诗歌小说，又振兴起来。明治二十六年（1893）北村透谷等便发起《文学界》，岛崎藤村、田山花袋也都加入。他们的主张，正同十八世纪末欧洲的传奇派（Romanticism）一样，就是破坏因袭，尊重个性；对于从来的信仰道德，都不信任，只是寻求自己的理想。最初的文学，不过当作娱乐，其次描写人生，也只是表面，到了这时，关系的问题，是自己的生

活，不是别人的事了。文学与人生两件事，关联的愈加密切，这也是新文学发达的一步。

四

中日战后，国民对于社会的问题，渐渐觉得切紧；砚友社派的人，就发起一种观念小说，仿佛同露伴的理想小说相类，表示著者对于这件事的观念。描写社会上矛盾冲突种种悲剧，却含有一个解决的方法，就是一种附有答案的问题小说。川上眉山的《表里》(Uraomote)泉镜花的《夜行巡查》最有名。观念小说大抵是悲剧，再进一步，更求深刻，便变了悲惨小说。广津柳浪的《黑蜥蜴》《今户心中》(心中即情死，此事中国甚少见)，就是这派的代表著作。悲剧小说内容，可分四类：一残废疾病，二变态恋爱，三娼妓生活，四下层社会。砚友社的艺术派，终于渐渐同人生接近，是极可注意的事。

樋口一叶是砚友社派的女小说家，二十五岁时死了。前后四年，作了十几篇小说。前期的著作，受着砚友社的影响，也用那一流写实法，但是天分极高，所写的女主人，多是自己化身，所以特别真挚。后期的著作，如《浊江》(Nigoriё)《争长》(Takekurabe)等，尤为完善，几乎自成一家。她虽是砚友社派的人，她的小说却是人生派的艺术。有人评她说，“一叶盖代日本女子，以女子身之悲哀诉诸世间”，很是确当。但她又能将这悲哀，用客观态度从容描写，成为艺术，更是难及。高山樗牛极赞美她，说“观察有灵，文字有神；天才至高，超绝一世”。又说，“其来何迟，其去何早”。一叶在明治文学史上好像是一颗大彗星忽然就去了。

五

观念小说以来，文学渐同社会接触，但终未十分切实。内田鲁

庵发表《时代精神论》攻击当时的小说家。他说：

> 今之小说家，身常与社会隔离，故未尝理解时代之精神。政治宗教学术之社会，与彼等若风马牛也。……我国今日政治宗教伦理上，新旧思想之乖离，非即预兆将来之大冲突大破裂乎？日日读新闻，感兴百出，可慨者可恐者，所在多有，与读维新前后之历史，有同一之感。转而翻《文艺俱乐部》或《新小说》（案皆杂志名），则天下太平无事。二者相较，宛如隔世。

鲁庵便自己做了许多小说，就是社会小说的发端，其中《年终廿八日》最为有名。中村春雨、木下尚江也都做这一类的著作。但是人生问题不曾明白，这社会问题，也就难以解决，所以社会小说不能十分发展，就衰退了。

社会小说之外，有一种家庭小说，也在这时候兴起。小说的内容，不必定写家庭事情，不过是指家庭的读物，所以在文学上，位置不很高。这一类著作，大抵讲离合悲欢的事，打动人的感情，略含着道德的意义，与教训小说相差无几。菊池幽芳同德富芦花是这派名家。芦花的《不如归》（杜鹃鸟的别名）最为有名，重板到一百多次。虽也只是一种伤感的通俗文学，但态度很是真挚，所以特有可取。芦花后来忽然悟彻，到俄国访了托尔斯泰回来，退往乡村，也学他躬耕去了。

六

上来所说砚友社写实派，兴了悲惨小说以来，渐同现实生活接近，只是柳浪以后专做新闻小说，这一面渐荒废了。小栗风叶接着兴起，其初模仿红叶，随后渐渐的转变，脱离了砚友社道德善恶的

见解,只将实在人生模写出来,便已满足。这描写丑恶一件事,已经大有自然主义的风气。但是他虽有此意气,还未十分受着科学精神的影响,所以根基不大确实。到小杉天外作《流行歌》(1899),始是有意识的模仿左拉,用科学的态度,将人当作一个生物来描写他。他又从性欲一面,观察恋爱,描写他生理的缘因,都是一种进步。但《流行歌》序中,又如是说:

> 自然但为自然而已。不善不恶,不美不丑;唯或一时代或一国家之或一人,取自然之一角,以意称之曰善曰恶,曰美曰丑而已。
>
> 读者之感动与否,于诗人无预也。诗人唯如实描写其空想之物而已。如画家作肖像时,谓君鼻稍高,以刨加面,可乎?

照上文第二节看来,他的自然主义,也还缺根本的自觉。第二年永井荷风作《地狱之花》又进了一步。于序中说:

> 人类之一面,确犹不免为兽性。此其由于肉体上生理之诱惑欤?抑由于自动物进化之祖先之遗传欤?……余今所欲为者,即观察此由遗传与境遇而生之放纵强暴之事实,毫无忌讳,而细写之也。

荷风深通法国文学,他的主张,就从 Zola《实验小说论》而来。天外描写黑暗,有点好奇心在内;荷风只认定人间确有兽性,要写人生,自不能不写这黑暗。这是二人不同的点,也就是二人优劣的点。

七

自然派小说的兴盛，在日俄战争以后，前后共有七年(1906—1912)。其先有三个前驱，就是国木田独步、岛崎藤村同田山花袋。

国木田独步同一叶一样，也是一个天才。他先时而生，他的名作《独步集》在明治三十四年(1901)时早已出版 。待到自然主义大盛，识得他的才能的时候，也就死了。藤村本是抒情派诗人，花袋出自文学界，都从主观转入客观。三十七年花袋作《露骨的描写》一文，岛村抱月、长谷川天溪诸批评家，也极力提倡外国自然派文学，经二叶亭、鸥外、抱月、升曙梦、马场孤蝶、上田敏等翻译介绍，也兴盛起来，自然主义渐占势力。到了藤村的《破戒[①]》(三十九年)花袋的《蒲团》(四十年出版，蒲团就是棉被)出现，可算是极盛时代。

此后五六年间，作家辈出，最有名的是——

德田秋声	代表著作——《烂》
正宗白鸟	《何往》
真山青果	《南小泉村》
岩野泡鸣	《耽溺》
近松秋江	《故妇》
中村星湖	《星湖集》

总而言之，日本自然派小说，直接从法国左拉与莫泊三一派而来，所以这几重特色——一重客观不重主观，二尚真不尚美，三主平凡不主奇异，也都相同。但虽是模仿，仍然自有本色，所以可贵。只是唯物主义的决定论(Determinism)，带有厌世的倾向，往往引

① “戒”原作“我”。

人入于绝望；所以有人感着不满，有一种反动起来。这也是文艺上的一派，别有他的主张。至于那骂自然派小说不道德，要“坏乱风俗”的顽固派，原是一种成见，并不从思想上来，当然不必论的。

八

这非自然主义的文学中，最有名的，是夏目漱石。他本是东京大学教授，后来辞职，进了朝日新闻社，专作评论小说。他所主张的，是所谓“低徊趣味”，又称“有馀裕的文学”。当初他同正冈子规、高滨虚子等改革俳句，发刊一种杂志，名字就叫鸟名的《子规》（Hototogis'）。他最初做的小说《我是猫》就载在这种杂志上面。是中学教师家里的一只猫，记他自己的经历见闻，狠是诙谐，自有一种风趣。高滨虚子做了一部短篇集，名曰《鸡头》（即是鸡冠花），漱石作序，中间说——

> 馀裕的小说，即如名字所示，非急迫的小说也，避非常一字之小说也，日用衣服之小说也。如借用近来流行之文句，即或人所谓触着不触着之中，不触着的小说也。……或人以为不触着者，即非小说；余今故明定不触着的小说之范围，以为不触着的小说，不特与触着的小说，同有存在之权利，且亦能收同等之成功。……世界广矣，此广阔世界之中，起居之法，种种不同。随缘临机，乐此种种起居，即馀裕也。或观察之，亦馀裕也。或玩味之，亦馀裕也。

自然派说，凡小说须触着人生；漱石说，不触着的，也是小说，也一样是文学。并且又何必那样急迫，我们也可以缓缓的，从从容容的赏玩人生。譬如走路，自然派是急忙奔走；我们就缓步逍遥，

同公园散步一般，也未始不可。这就是馀裕派的意思同由来。漱石在《猫》之后，作《虞美人草》也是这一派的馀裕文学。晚年作《门》和《行人》等，已多客观的倾向，描写心理，最是深透。但是他的文章，多用说明叙述，不用印象描写；至于构造文辞，均极完美，也与自然派不同，独成一家，不愧为明治时代一个散文大家。

森鸥外本是医学博士，兼文学博士，充军医总监，现任博物馆长，翻译以外，多有创作。他近来的主张，是遣兴文学。短篇小说《游戏》(Asobi)的里面说：

> 这个汉子就是著作的时候，也同小孩子游戏时一样的心情。这并不是说，他就一点没有苦处。无论什么游戏，都须得超过障碍。他也晓得艺术不是玩耍，也自觉得倘将自己用的家伙，交与真的巨匠大家，也可造成震动世界的作品。但是虽然自觉，却总存着游戏的心情。……总之在木村无论做什么事，都是一种游戏。

这几句话，很可见他的态度。他是理知的人，所以对于凡事，都是这一副消极的态度，没有兴奋的时候，颇有现代虚无思想倾向。所以他的著作，也多不触着人生。遣兴主义，名称虽然不同，到底也是低徊趣味一流，称作馀裕派，也没什么不可。

九

自然主义是一种科学的文学，专用客观，描写人生，主张无技巧无解决。人世无论如何恶浊，只是事实如此，奈何他不得，单把这实情写出来，就满足了。但这冷酷的态度，终不能令人满足，所以一方面又起反动，普通称作新主观主义。其中约可分作两种：

一是享乐主义。片上天弦论明治四十四年文坛情状，有这一节，说得明白：

> 一二年来，对于自然派静观实写之态度，表示不满，见于著作者，所在多有。自然派欲保存人生之经验，此派之人，则欲注油于生命之火，尝尽本生之味。彼不以记录生活之历史为足，而欲自造生活之历史。其所欲者，不在生之观照，而在生之享乐；不仅在艺术之制作，而欲以己之生活，造成艺术品也。

此派中永井荷风最有名。他本是纯粹的自然派，后来对于现代文明，深感不满，便变了一种消极的享乐主义。所作长篇小说《冷笑》是他的代表著作。谷崎润一郎是东京大学出身，也同荷风一派，更带点颓废派气息。《刺青》《恶魔》等，都是名篇，可以看出他的特色。

一是理想主义。自然派文学，描写人生，并无解决，所以时常引人到绝望里去。现在却肯定人生，定下理想，要靠自由意志，去改造生活，这就暂称作理想主义。法国柏格林创造的进化说，罗兰的至勇主义，俄国托尔斯泰的人道主义，同英美诗人勃来克与惠特曼的思想，这时也都极盛行。明治四十二年，武者小路实笃等一群青年文士，发刊杂志《白桦》提倡这派新文学。到大正三四年时(1912—13)，势力渐盛，如今白桦派几乎成了文坛的中心。武者小路以外，有长与善郎、里见弴、志贺直哉等，也都有名。

早稻田大学，自从出了岛村抱月、相马御风、片上天弦等以后，文学上很有势力。随后新进文士，也出了不少。中村星湖离了客观的自然主义，提倡问题小说，兴起主张本位的艺术。相马泰三著

作，带着唯美的倾向。谷崎精二是润一郎的兄弟，却是人道主义的作家，有短篇集《生与死之爱》可以见他的思想一斑。

十

以上所说，是日本近三十年来小说变迁的大概。因为时间局促，说得甚是粗浅。好在文科加了日本文，希望将来可以直接研究，这篇不过当一个 Index 罢了。

讲到中国近来新小说的发达，与日本比较，可以看出几处异同，很有研究的价值。中国以前作小说，本也是一种“下劣贱业”，向来没人看重。到了庚子——十九世纪的末一年——以后，《清议》《新民》各报出来，梁任公才讲起《小说与群治之关系》，随后刊行《新小说》，这[①]可算是一大改革运动，恰与明治初年的情形相似。即如《佳人之奇遇》《经国美谈》诸书，俱在那时译出，登在《清议报》上。《新小说》中梁任公自作的《新中国未来记》，也是政治小说。

又一方面，从旧小说出来的讽刺小说，也发达起来。从《官场现形记》起，经过了《怪现状》《老残游记》，到现在的《广陵潮》《留东外史》，著作不可谓不多，可只全是一套板。形式结构上，多是冗长散漫，思想上又没有一定的人生观，只是“随意言之”。问他著书本意，不是教训，便是讽刺嘲骂诬蔑。讲到底，还只是“戏作者”的态度，好比日本假名垣鲁文的一流。所以我还把他放在旧小说项下，因为他总是旧思想、旧形式。即如他还用说书的章回体，对偶的题目，这就是一种极大的束缚。章回要限定篇幅，题目须对课一样的配合，抒写就不能自然满足。即使写得极好如《红楼梦》，也只可承认他是旧小说的佳作，不是我们现在所需要的新文学。他在中国

---

① “这”原作“他”。

小说发达史上,原占着重要的位置,但是他不能用历史的力来压服我们。新小说与旧小说的区别,思想果然重要,形式也甚重要。旧小说的不自由的形式,一定装不下新思想;正同旧诗旧词旧曲的形式,装不下诗的新思想一样。

现代的中国小说,还是多用旧形式者,就是作者对于文学和人生,还是旧思想同旧形式,不相抵触的缘故。作者对于小说,不是当他作闲书,便当作教训讽刺的器具,报私怨的家伙。至于对着人生这个问题,大抵毫无意见,或未曾想到。所以做来做去,仍在这旧圈子里转;好的学了点《儒林外史》,坏的就像了《野叟曝言》,此外还有《玉梨魂》派的鸳鸯胡蝶体,《聊斋》派的某生者体,那可更古旧得利害,好像跳出在现代的空气以外,且可不必论他。

中国讲新小说也二十多年了,算起来却毫无成绩,这是什么理由呢?据我说来,就只在中国人不肯模仿不会模仿。因为这个缘故,所以旧派小说还出几种,新文学的小说就一本也没有。创作一面,姑且不论也罢,即如翻译,也是如此。却除一二种摘译的小仲马《茶花女遗事》,托尔斯泰《心狱》外,别无世界名著。其次司各得、迭更司还多,接下去便是高能达利、哈葛得、白髭拜、无名氏诸作了。这宗著作,果然没有什么可模仿,也决没人去模仿他,因为译者本来也不是佩服他的长处所以译他;所以译这本书者,便因为他有我的长处,因为他像我的缘故。所以司各得小说之可译可读者,就因为他像《史》《汉》的缘故,正与将赫胥黎《天演论》比周秦诸子,同一道理。大家都存着这样一个心思,所以凡事都改革不完成。不肯自己去学人,只愿别人来像我。即使勉强去学,也仍是打定老主意,以"中学为体,西学为用。"学了一点,更古今中外,扯作一团,来作他传奇主义的《聊斋》,自然主义的《子不语》,这是不肯模仿不会模仿的必然的结果了。

我们要想救这弊病，须得摆脱历史的因袭思想，真心的先去模仿别人。随后自能从模仿中蜕化出独创的文学来，日本就是个榜样。照上文所说，中国现时小说情形，仿佛明治十七八年时的样子，所以目下切要办法，也便是提倡翻译及研究外国著作。但其先又须说明小说的意义，方才免得误会，被一般人拉去归入子部杂家，或并入《精忠岳传》一类闲书。——总而言之，中国要新小说发达，须得从头做起，目下所缺第一切要的书，就是一部讲小说是什么东西的《小说神髓》。



安得森的《十之九》[1]

1918年9月15日刊《新青年》5卷3号
署名作人
收入《谈龙集》

凡外国文人，著作被翻译到中国的，多是不幸。其中第一不幸的要算丹麦诗人“英国安得森”。

中国用单音整个的字，翻译原极为难：即使十分仔细，也止能保存原意，不能传本来的调子。又遇见翻译名家用古文一挥，那更要不得了。他们的弊病，就止在“有自己无别人”，抱定老本领旧思想，丝毫不肯融通：所以把外国异教的著作，都变作班马文章，孔孟道德。这种优待，就是哈葛得诸公也当不住，到了安得森更是绝对的不幸。为什么呢？因为他独一无二的特色，就止在小儿一样的文章，同野蛮一般的思想上。

日前在书铺里看见一本小说，名叫《十之九》，觉得名称很别致，买来一看，却是一卷童话，后面写道“著作者英国安得森”，内分《火绒箧》《飞箱》《大小克劳思》《翰思之良伴》《国王之新服》《牧童》

① 原题《随感录二十四》，入集改题。

六篇。我自认是中国的安党，见了大为高兴；但略一检查，却全是用古文来讲大道理，于是不禁代为著作者叫屈，又断定他是世界文人中最不幸——在中国——的一个人。

我们初读外国文时，大抵先遇见格林(Grimm)兄弟同安得森(Hans Christian Andersen)的童话。当时觉得这幼稚荒唐的故事没甚趣味；不过因为怕自己见识不够，不敢菲薄，却究竟不晓得他好处在那里。后来涉猎民俗学(Folk-lore)一类的书，才知道格林童话集的价值：他们兄弟是学者，采录民间传说，毫无增减，可以供学术上的研究。至于安得森的价值，到见了诺威波耶生(Boyesen)丹麦勃阑特思(Brandes)英国戈斯(Gosse)诸家评传，方才明白：他是个诗人，又是个老孩子(即 Henry James 所说 Perpetual boy)，所以他能用诗人的观察，小儿的言语，写出原人——文明国的小儿，便是系统发生上的小野蛮——的思想。格林兄弟的长处在于"述"；安得森的长处，就全在于"作"。

原来童话(Märchen)纯是原始社会的产物。宗教的神话，变为历史的世说，又转为艺术的童话，这是传说变迁的大略。所以要是"作"真的童话，须得原始社会的人民才能胜任。但这原始云云，并不限定时代，单是论知识程度，拜物思想的乡人和小儿，也就具这样资格。原人或乡人的著作，经学者编集，便是格林兄弟等的书；小儿自作的童话，却从来不曾有过。倘要说有，那便是安得森一人作的一百五十五篇 Historier 了。他活了七十岁，仍是一个小孩子；他因此生了几多误解，却也成全了他，成就一个古今无双的童话作家。除中国以外，他的著作价值，几乎没有一国不是已经明白承认。

上面说安得森童话的特色：一是言语，二是思想。——他自己说，"我著这书，就照着对小儿说话一样写下来。"勃阑特思著《丹麦

诗人论》中，说他的书出版之初，世人多反对他，说没有这样著书的。“人的确不是这样著书，却的确是这样说话的。”这用“说话一样的”言语著书，就是他第一特色。勃阑特思最佩服他《邻家》一篇的起头：

> 人家必定想，鸭池里面有重要事件起来了；但其实没有事。所有静睡在水上的，或将头放在水中倒立着——他们能够这样立——的鸭，忽然都游上岸去了。你能看见湿泥上的许多脚印。他们的叫声，远远近近的都响遍了。刚才清澈光明同镜一般的水，现在已全然扰乱了。……

又如《一荚五颗豆》的起头说：

> 五颗豆在一个荚里：他们是绿的，荚也是绿的，所以他们以为世间一切都是绿的：这也正是如此。荚长起来，豆也长起来，他们随时自己安排，一排的坐着。……

又如《火绒箱》也是勃阑特思所佩服的：

> 一个兵沿着大路走来——一，二！一，二！他背上有个背包，腰边有把腰刀；他从前出征，现在要回家去了。他在路上遇见一个老巫：她狠是丑恶，她的下唇一直挂到胸前。她说，“兵阿，晚上好！你有真好刀，真大背包！你真是个好兵！你现在可来拿钱，随你要多少。”

再看《十之九》中，这一节的译文：

一退伍之兵。在大道上经过。步法整齐。背负行李。腰挂短刀。战事已息。资遣归家。于道侧邂逅一老巫。面目可怖。未易形容。下唇既厚且长。直拖至颏下。见兵至。乃谀之曰。汝真英武。汝之刀何其利。汝之行李何其重。吾授汝一诀。可以立地化为富豪。取携甚便。……

误译与否,是别一问题,姑且不论;但勃阑特思所最佩服,最合儿童心理的"一二一二",却不见了。把小儿的言语,变了八[①]大家的古文,安得森的特色,就"不幸"因此完全抹杀。

安得森童话第二特色,就是野蛮的思想;——原人和小儿,本是一般见识,——戈斯论他著作,有一节说得极好:

安得森特殊的想象,使他格外和儿童心思相亲近。小儿像个野蛮,于一切不调和的思想分子,毫不介意,容易承受下去。安得森的技术,大半就在这一事:他能狠巧妙的,把几种毫不相干的思想,联结在一起。例如他把基督教的印象,与原始宗教的迷信相溷和,这技艺可称无二。……

还有一件相像的道德上的不调和,倘若我们执定成见,觉得极不容易解说。《火绒箱》中的兵,割了老妇的头,偷了他的宝物,忘恩负义极了,却毫无惩罚;他的好运,结局还从他的罪里出来。《飞箱》中商人的儿子,对于土耳其公主的行为,也不正当;但安得森不以为意。克劳思对于大克劳思的行为,也不能说是合于现今的道德标准。但这都是儿童本能的特色;儿

---

① 原无"八"字,今增。

童看人生像是影戏：忘恩负义，虏掠杀人，单是并非实质的人形，当着火光跳舞时映出来的有趣的影。安得森于此等处，不是装腔作势的讲道理，又敢亲自反抗教室里的修身格言，就是他的魔力的所在。他的野蛮思想，使他和育儿室里的天真漫烂的小野蛮相亲近。

这末一句话，真可谓"一语破的"，不必多加说明了。《火绒箱》中叙兵杀老巫，止有两句：

于是他割去她的头。她在那里躺着！

写一件杀人的事，如此直捷爽快，又残酷，又天真漫烂，真可称无二的技术。《十之九》中译云：

忍哉此兵。举刀一挥。老巫之头已落。

其实小儿看此"影戏"中的杀人，未必见得忍；所以安得森也不说忍哉。此外译者依据了"教室里的修身格言"，删改原作之处颇多，真是不胜枚举；《小克劳思与大克劳思》一篇里，尤为厉害。例如硬教农妇和助祭做了姊弟，不使大克劳思杀他的祖母去卖钱；不把看牛的老人放在袋里，沉到水里上天去，都不知是谁的主意；至于小克劳思骗来的牛，乃是"西牛贺洲之牛"！《翰思之良伴》（本名《旅行同伴》）中，山灵（Trold）对公主说："汝即以汝之弓鞋为念！"这岂不是拿著作者任意开玩笑么？《牧童》中镬边的铃所唱德文小曲：

Ach, du lieber Augustin

Alles isf weg，weg.

（唉，你可爱的奥古斯丁

一切都失掉，失掉，失掉了。）

也不见了。安得森的一切特色，“不幸”也都失掉。

安得森声名，已遍满文明各国，单在中国不能得到正确理解，本也不关重要。但他是个老孩子，他不能十分知道轻重：所以有个小儿在路上叫他一声大安得森，他便非常欢喜，同得了一座“北极星勋章”--样；没价值的小报上说他一句笑话，——关于他的相貌！——他看了就几乎要哭。如今被中国把他的杰作译成一种没意思的巴德文丛著，岂不也要伤心么？我也代他不舒服，就写这几行，不能算是新著批评，不过为这丹麦诗人说几句公话罢了。

〔附记〕 安得森（即安徒生）生于一八零五年，一八七五年卒。著有小说数种，《即兴诗人》（Improvrsitoren）最有名；但童话要算是他独擅的著作。《无画的画帖》（Billedbog uden Billeder）记“月”自述所见，凡三十三夜，也是童话的一种，又特别美妙。他的童话全集译本，据我所晓得的，有英国Graigie本，最为确实可靠。 （一九一八年六月）



《爱的成年》①

1918年10月15日刊《新青年》5卷4号
署名作人
收入《谈龙集》

近来读英国凯本德（Edward Carpenter）著的《爱的成年》（Love's Coming of Age），关于两性问题，得了许多好教训，好指导。女子解放问题，久经世界识者讨论，认为必要；实行这事，必须以女子经济独立为基础，也是一定的道理。但有一件根本上的难题，能妨害女子经济的独立，把这问题完全推翻：那就是生产。瑞典斯忒林特堡（Strindberg）著《结婚》中有"改革"及"自然的障碍"诸篇，即说此事；但他是厌恶女性的人，不免怀有恶意，笑"改革"之终于失败。凯本德却别有"改革"的方法，第四章论女子的自由，有两句说得最好：

> 我们不可忘记：如无社会上的大改革，女子的解放，也不能完成。如不把我们商贩制度——将人类的力作，人类的爱

① 原题《随感录三十四》，入集改题。

情，去交易卖买的制度，——完全去掉，别定出一种新理想新习俗时，女子不能得到真的自由。 （五十四页）

他又加上一段小注，意思更为明了：

女子的自由，到底须以社会的共产制度为基础；只有那种制度，能在女子为母的时候供给养活她，免得去倚靠男子专制的意思过活。现在女子力求经济独立，原是好景象，也是现时必要的事；可是单靠这一件，解决不了那个问题，因为在为母的时候，最需帮助；女子在那时，却正不能自己去做活赚钱。

（同上）

英国蔼理斯（Havelock Ellis）著《性的进化》（Evolution in Sex），关于这事也有一节说：

民种的生殖，是社会的职务（a social function）。所以我们断定说：女子生产，因为尽她社会的职务，不能自己养活，社会应该供养她。女子为社会生一新分子，于将来全群利害，极有关系，全群的人对于她，自应起一种最深的注意；古时孕妇有特权，可以随意进园圃去摘食蔬果，这是一种极健全美丽的本能的表现。 （十五页）

以上所说的话，都十分切要，女子问题的根本解决，就在这中间；此外方法，如画师的"改革"，不能彻底，遇着"自然的障碍"，终要失败。——但在中国，连画师夫妇那样见识的人，怕还不多。

《爱的成年》第一章论性欲，极多精义。他先肯定人生，承认人

类的身体和一切本能欲求，无一不美善洁净；他所最恨的，便是那“卖买人类一切物事的商贩主义，与隐藏遮盖的宗教的伪善。”（十九叶）他说明，“对于人身那种不洁的思想，如不去掉，难望世间有自由优美的公共生活。”（同上）从前的人，也曾经说过相似的话，斯柏勤女士（Spurgeon）著《英文学上的玄秘主义》中论勃来克（William Blake）的一节里说：

> 人的欲求，如方向正时，以满足为佳。勃来克诗云，“红的肢体，火焰般的头发上，禁戒（Abstinence）播满了沙；但满足的欲求，种起生命与美的果实。”（案此系格言诗第十，原题《柔雪》的第二章。）世上唯有极端纯洁，或是极端放纵的心，才能宣布出这样危险的宗旨来。在勃来克的教义上，正如斯温朋（Swinburne）所说，“世间唯一不洁的物，便只是那相信不洁的念。” （百七三页）

蔼理斯又著有《新精神》（The New Spirit）一书，其中评论美国诗人惠德曼（Walter Whitman），称述他对于肉体及爱的意见，随后说：

> 宗教政治上，我们经过了大争斗，才算得到了无价的自由与诚实。但在性的地界内，正同我们道德的和社会的生活上一样，还不能得这幸福；现在还有那种野蛮的传说，经中世教会竭力宣传，流传在世间：把女子当作性的象征，说物事经他接触，就要污秽，布列纽思（Plinius）说，“世上无物比月经更丑”，到现在这句话还有势力。为什么不放科学的光到这地方，使我们也得自由与信实呢？因我们对于这一部分的意见

如此，就使我们对于人生全体的态度上，也很发生影响。

（百二六至七页）

勃来克承认“力（Energy）是唯一的生命，从肉体出；理（Reason）便是力的外界。力是永久的悦乐”。惠德曼能“把下腹部与头部胸部同一看待。”凯本德的意见，就同他们相似，却更说得明白，又注重实际的一面。他的希望，是在将来社会上，成立一种新理想新生活，能够以自由与诚实为本，改良两性的关系。第八章论自由社会，就是议论这件事。

《爱的成年》系一八九六年出版，在本国销行甚广。别国也多已译出。（一九一八年十月）



庚子歌谣[①]

1918年10月15日刊《北京大学日刊》第227号
署名周作人
未收入自编文集

半农兄：

《歌谣选》四一："这时不算苦，二四加一五。满天红灯照，那时才叫苦。"注，此庚子后之童谣也。案：此谣流行在庚子后，考其起源，即出于拳匪之歌诀。故尊意谓"追想乱时"，亦未的确。弟曾得山西太谷县拳匪传单，中有数语——

壬申不算苦，二四加一五。遍地红灯照，
壬申到庚午。乙酉是双月，庚子才算苦。……

即此谣之本源。二四一五，或隐指月日，但亦不能臆断。大略只是假数目干支，淆惑听闻，未必有意义可考耳。考查此类歌谣变迁之迹，足为研究历史上童谣起源者添一例证，甚可喜也。

---

① 原题《论歌谣事——致半农》，无落款。



论中国旧戏之应废

1918年11月15日刊《新青年》5卷5号
署名周作人
未收入自编文集

玄同兄：

《随感录》第十八条中所说关于旧戏的话及某君的话，我都极以为然。我于中国旧戏也全是门外汉，所以技工上的好坏，无话可说。但就表面观察看出两件理由，敢说：中国旧戏没有存在的价值。

第一，我们从世界戏曲发达上看来，不能不说中国戏是野蛮。但先要说明，这野蛮两个字，并非骂人的话，不过是文化程序上的一个区别词，毫不含着恶意。譬如说人年纪大小，某甲还幼稚，某乙已少壮，正是同一用法。中国戏多含原始的宗教的分子，是识者所共见的。我们只要翻开 Ridgeway 所著《非欧罗巴民族的演剧舞蹈》，就能看出这些五光十色的脸，舞蹈般的动作，夸张的象征的科白，凡中国戏上的精华，在野蛮民族的戏中，无不全备，在现今文明国的古代，也曾有过。野蛮是尚未文明的民族，正同尚未长成的小

孩一般；文明国的古代，就同少壮的人经过的儿时一般，也是野蛮社会时代，中国的戏，因此也不免得一个野蛮的名称。原来野蛮时代，也是民族进化上必经的一阶级，譬如个人长成，必须经过小儿时代。所以我们对于原始民族与古代的戏，并不说他是野蛮，便一概抹杀，因他在某一社会某一时期上，正相适合，在那时原有存在的理由，在后世也有可研究的价值。小孩应了年岁的差别，自有各种游戏。这游戏在大人看来，不免幼稚，但在小孩却正适应，所以我们承认他在儿童社会中，有存在的理由，而且我们也可以研究他，于儿童心理学上，很有益处。但我们自己却决不去一同玩耍，因年纪长了，识见自然更进，觉得小时的游戏没有意味了。倘若二三十岁的人，还在那里做那些小儿的游戏，便觉不甚相宜，虽不能说他是件恶事，却不能不说是件坏事，——不是道德上的不善，是实际上的有害。——我们因此可以断定这人的精神不发达，还在小儿时代那一阶级，是退化的征候。中国虽然久已看惯了旧戏，换点花样怕就要不"惯"，但在现今时代，已不甚相宜，应该努力求点长进，收起了千年老谱才是。人不能做小孩过一世，民族也不能老做野蛮，反以自己的"丑"骄人，这都是自然所不容许的。若世上果有如此现象，那便是违反自然的事，是病的现象，——退化衰亡的预兆。

旧戏应废的第二理由，是有害于"世道人心"。我因为不懂旧戏，举不出详细的例，但约略计算，内中有害分子，可分作下列四类：淫，杀，皇帝，鬼神。（这四种，可称作儒道二派思想的结晶。用别一名称，发现在现今社会上的，就是：一"房中"，二"武力"，三"复辟"，四"灵学"。）在中国民间传布有害思想的，本有"下等小说"及

各种说书;但民间有不识字未[1]听过说书的人,却没有不曾看过戏的人,所以还要算戏的势力最大。希望真命天子,归依玉皇大帝,(及"道教搢绅录"上的人物,)想做"好汉",这宗民间思想,全从戏上得来。至于传布淫的思想,方面虽多,终以戏为最甚:唱说之外,加以扮演,据个人所见,已很有奇怪的实例。皇帝与鬼神的思想,中国尚或有不以为非的人;淫杀二事,当然非"精神文明最好"的中国所应有,其为"世道人心"之害,毫无可疑,当在应禁之列了。中国向来固然也曾禁止,却有什么效果呢?因为这两件——皇帝与鬼神的两件,也是如此,——是根本的野蛮思想,也就是野蛮戏的根本精神。做了那种戏,自然不能缺这两件——或四件;要除这两件,也只有不做那种戏。

我对于旧戏的意见,略如上面所说,想兄也以为然。至于建设一面,也只有兴行欧洲式的新戏一法。现在有一种大惊小怪的人,最怕说欧洲式,最怕说"欧化"。其实将他国的文艺学术运到本国,决不是被别国征服的意思;不过是经过了野蛮阶级蜕化出来的文明事物在欧洲先发现,所以便跳了一步,将他拿来,省却自己的许多力气。既然拿到本国,便是我的东西,没有什么欧化不欧化了。倘若亚洲有了比欧洲更进化的戏,自然不必去舍近求远,只可惜没有这样如意的事。　　　　七年十一月一日,周作人。

---

① "未"原作"不"。

随感录三十七[1]

1918年11月15日刊《新青年》5卷5号
署名鲁迅
未收入自编文集

近来很有许多人，在那里竭力提倡打拳。记得先前也曾有过一回，但那时提倡的，是满清王公大臣，现在却是民国的教育家，位分略有不同。至于他们的宗旨，是一是二，局外人便不得而知。

现在那班教育家，把"九天玄女传与轩辕黄帝，轩辕黄帝传与尼姑"的老方法，改称"新武术"，又称"中国式体操"，叫青年去练习。听说其中好处甚多，重要的举出两种来，是：

一，用在体育上。据说中国人学了外国体操，不见效验，所以须改习本国式体操（即打拳）才行。依我想来：两手拿着外国铜锤或木棍，把手脚左伸右伸的，大约于筋肉发达上，也该有点"效验"。无如竟不见效验！那自然只好改途去练"武松脱铐"那些把戏了。这或者因为中国人生理上与外国人不同的缘故。

二，用在军事上。中国人会打拳，外国人不会打拳，有一天见

① 本文曾收入鲁迅《热风》。

面对打，中国人得胜，是不消说的了。即使不把外国人"板油扯下"，只消一阵"乌龙扫地"，也便一齐扫倒，从此不能爬起。无如现在打仗，总用枪炮。枪炮这件东西，中国虽然"古时也已有过"，可是此刻没有了。藤牌操法，又不练习，怎能御得枪炮？我想（他们不曾说明，这是我的"管窥蠡测"）：打拳打下去，总可达到"枪炮打不进"的程度（即内功？）。这件事，从前已经试过一次，在一千九百年。可惜那一回算是名誉的完全失败了。且看这一回如何。



随感录三十八[①]

1918年11月15日刊《新青年》5卷5号
署名迅
未收入自编文集

中国人向来有点自大。——只可惜没有“个人的自大”，都是“合群的爱国的自大”。这便是文化竞争失败之后，不能再见振拔改进的原因。

“个人的自大”，就是独异，是对庸众宣战。除精神病学上的夸大狂外，这种自大的人，大抵有几分天才，——照 Nordau 等说，也可说就是几分狂气。他们必定自己觉得思想见识高出庸众之上，又为庸众所不懂，所以愤世疾俗，渐渐变成厌世家，或“国民之敌”。但一切新思想，多从他们出来，政治上宗教上道德上的改革，也从他们发端。所以多有这“个人的自大”的国民，真是多福气！多幸运！

“合群的自大”，“爱国的自大”，是党同伐异，是对少数的天才宣战；——至于对别国文明宣战，却尚在其次。他们自己毫无特别

① 本文曾收入鲁迅《热风》。

才能，可以夸示于人，所以把这国拿来做个影子；他们把国里的习惯制度抬得很高，赞美的了不得；他们的国粹，既然这样有荣光，他们自然也有荣光了！倘若遇见攻击，他们也不必自去应战，因为这种蹲在影子里张目摇舌的人，数目极多，只须用 mob 的长技，一阵乱噪，便可制胜。胜了，我是一群中的人，自然也胜了；若败了时，一群中有许多人，未必是我受亏：大凡聚众滋事时，多具这种心理，也就是他们的心理。他们举动，看似猛烈，其实却很卑怯。至于所生结果，则复古，尊王，扶清灭洋等等，已领教得多了。所以多有这“合群的爱国的自大”的国民，真是可哀，真是不幸！

不幸中国偏只多这一种自大：古人所作所说的事，没一件不好，遵行还怕不及，怎敢说到改革？这种爱国的自大家的意见，虽各派略有不同，根柢总是一致，计算起来，可分作下列五种：

甲云：“中国地大物博，开化最早；道德天下第一。”这是完全自负。

乙云：“外国物质文明虽高，中国精神文明更好。”

丙云：“外国的东西，中国都已有过；某种科学，即某子所说的云云”，这两种都是“古今中外派”的支流；依据张之洞的格言，以“中学为体西学为用”的人物。

丁云：“外国也有叫化子，——（或云）也有草舍，——娼妓，——臭虫。”这是消极的反抗。

戊云：“中国便是野蛮的好。”又云：“你说中国思想昏乱，那正是我民族所造成的事业的结晶。从祖先昏乱起，直要昏乱到子孙；从过去昏乱起，直要昏乱到未来。……（我们是四万万人，）你能把我们灭绝么？”这比“丁”更进一层，不去拖人下水，反以自己的丑恶骄人；至于口气的强硬，却很有《水浒传》中牛二的态度。

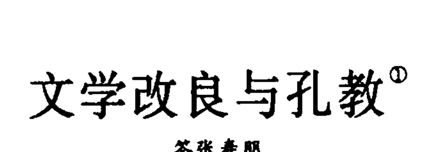
五种之中，甲乙丙丁的话，虽然已很荒谬，但同戊比较，尚觉情

有可原,因为他们还有一点好胜心存在。譬如衰败人家的子弟,看见别家兴旺,多说大话,摆出大家架子;或寻求人家一点破绽,聊给自己解嘲。这虽然极是可笑,但比那一种掉了鼻子,还说是祖传老病,夸示于众的人,总要算略高一步了。

戊派的爱国论最晚出,我听了也最寒心;这不但因其居心可怕,实因他所说的更为实在的缘故。昏乱的祖先,养出昏乱的子孙,正是遗传的定理。民族根性造成之后,无论好坏,改变都不容易的。法国 G. Le Bon 著《民族进化的心理》中,说及此事道(原文已忘,今但举其大意)——"我们一举一动,虽似自主,其实多受死鬼的牵制。将我们一代的人,和先前几百代的鬼比较起来,数目上就万不能敌了。"我们几百代的祖先里面,昏乱的人,定然不少:有讲道学的儒生,也有讲阴阳五行的道士,有静坐炼丹的仙人,也有打脸打把子的戏子。所以我们现在虽想好好做"人",难保血管里的昏乱分子不来作怪,我们也不由自主,一变而为研究丹田脸谱的人物:这真是大可寒心的事。但我总希望这昏乱思想遗传的祸害,不至于有梅毒那样猛烈,竟至百无一免。即使同梅毒一样,现在发明了六百零六,肉体上的病,既可医治;我希望也有一种七百零七的药,可以医治思想上的病。这药原来也已发明,就是"科学"一味。只希望那班精神上掉了鼻子的朋友,不要又打着"祖传老病"的旗号来反对吃药,中国的昏乱病,便也总有全愈的一天。祖先的势力虽大,但如从现代起,立意改变:扫除了昏乱的心思,和助成昏乱的物事(儒道两派的文书),再用了对症的药,即使不能立刻奏效,也可把那病毒略略羼淡。如此几代之后,待我们成了祖先的时候,就可以分得昏乱祖先的若干势力,那时便有转机,Le Bon 所说的事,也不足怕了。

以上是我对于"不长进的民族"的疗救方法;至于"灭绝"一条,

那是全不成话，可不必说。"灭绝"这两个可怕的字，岂是我们人类应说的？只有张献忠这等人曾有如此主张，至今为人类唾骂；而且于实际上发生出什么效验呢？但我有一句话，要劝戊派诸公。"灭绝"这句话，只能吓人，却不能吓倒自然。他是毫无情面：他看见有自向灭绝这条路走的民族，便请他们灭绝，毫不客气。我们自己想活，也希望别人都活；不忍说他人的灭绝，又怕他们自己走到灭绝的路上，把我们带累了也灭绝，所以在此着急。倘使不改现状，反能兴旺，能得真实自由的幸福生活，那就是做野蛮也很好。——但可有人敢答应说"是"么？



文学改良与孔教[①]

答张寿朋

1918年12月15日刊《新青年》5卷6号
署名周作人
未收入自编文集

来信中间，有关于我所绍介的文字者少许，略答如后：

贞操问题的比喻，虽然极险，但这问题，何以不是药饵，定是“荤鱼”，却尚有可商之处，所以不能鲁莽赞同。男女问题的圆满解决，固非共产时代不能成功；但局部的解决，却现在也可实现。那时“衣食足而知礼义”，现在社会未知礼义，如何能知贞操？所以成了问题，正可提出研究。如因预想将来总有结局，此时便不必开口，则也有一比：比如人为潦水所侵，倘汲出若干，或自己垫高若干，原可较现状略略见好；今却云，潦水退完，一切都自完全干燥，此时不如浸着，万勿说起也。至于提出的三事，(2)(3)本系坏事，也极望有人纠正；(1)的男子贞操，不知是否男子也不续娶，与女子一样守着肉体上的贞操，抑系别的意思，无从悬揣，所以不能妄下

① 张寿朋来信原本在前，今移作附录，并加副题。题目似不甚符合文章内容，仍因之。

是非。

以前选译的几篇小说，派别并非一流。因为我的意思，是既愿供读者随便阅览，又愿积少成多，略作研究外国现代文学的资料。所以译了人生观绝对不相同的 Sologub 与 Kuprin，又译了对于女子解放问题与易卜生不同的 Strindberg，实不觉“徒为悲天悯人，说消极方面的话”。至陀思妥夫斯奇之小说，本以为坏人中也有人性，可以教导改善；可见社会情状改良以后，恶事都将消灭，不必灰心。正是使“豪杰之士，闻风兴起”的话；来信却又以为听了“将来要无恶不作”。原来“末世众生，业力深重”，至于如此；我不解佛学，真是无从知道了。

《牧歌》原文本“高”，译的不成样子，已在 Apologia 中说明，现不再说。至于“融化”之说，大约是将他改作中国事情的意思。但改作以后，便不是译本；如非改作，则风气习惯，如何“重新铸过”？我以为此后译本，仍当杂入原文，要使中国文中有容得别国文的度量，不必多造怪字。又当竭力保存原作的“风气习惯，语言条理”；最好是逐字译，不得已也应逐句译，宁可“中不像中，西不像西”，不必改头换面。譬如六朝至唐所译释教经论文体，都与非释教经论不同，便是因为翻译的缘故。但我毫无才力，所以成绩不良，至于方法，却是最为正当。唯直行中夹入原文，实是不便的事，来信以为可“竟改作横列”，我却十分赞成。

七年十一月八日，周作人。

〔附　录〕

张寿朋来信

记者足下：

寿朋昨日到一位朋友家中，幸获与贵杂志《新青年》相遇。看未终篇，不忍释手，便一口气看下去，自四卷一号至五号，接连五本，整整看了一夜。“易卜生号”以下，敝[1]友处尚未买到，故某亦以未获尽阅为憾。统观大著，“於菟三朝，气吞全牛”，洵不愧乎“新青年”三个字矣。但是……窃有欲进而与诸君商榷之处，请先向诸君道个歉，然后再说。

寿朋今年三十岁了。早在十五六岁的时节，就不幸遭了极悲惨的境遇，不能再求学问。到廿多岁时候，也曾在新闻界混碗饭吃，又不幸因为主张太过激烈，遭了大大的危险。自从近来这几年，多在僻野山村中过日子，饱尝那“与木石居，与鹿豕游”的风味，脑筋[2]的陈腐，不消说了。时势所趋，文学当然要改良，也不是一场什么大不了的事体。——诸君又何必要大惊小怪的树起一块“文学[3]革命”的招牌来呢，难道是杜工部说的“语不惊人死不休”吗。诸君须知道吾国的国民，和那惊风的小儿相似，越恐吓他，他越不肯服药呢。所以寿朋想要劝诸君不要闹那“文学革命”，只说个“改良文学”就够了。

男女的问题，非待实行共产主义，“衣食足而知礼义”之后，断不能得圆满之解决。若现在便要打破贞操的防围，好有一比，比如劝那受了风寒的病人吃荤吃鱼一般。依寿朋愚见，对于男女之间

---

① “敝”原作“敛”。

② “筋”原作“觔”。下同。

③ “学”原作“字”。下同。

的问题，现在所亟宜主持者三端：

(1)勉励男子的贞操，俾与女子均分那为时势所限的痛苦。

(2)痛斥那男女间得新忘旧的行为，荒谬的恋爱。

(3)改革男女吃醋的恶劣根性，嫉妒要挟怨讪之恶德。(按此三条，并行不悖。)

贵杂志所译述各种小说诗歌，以及诸先生之诗，若《人力车夫》《宰羊》《落叶》《车[1]毯》《相隔一重纸》《学徒苦》(此诗音调，大类古诗中之《孤儿行》)诸篇，无一非仁人之言，恻隐之声。当兹人道不明，良心麻醉之时会，得此电气之力频频感射，亦当稍有苏醒。第不忍觳觫一念，虽齐宣亦未尝不有，然究不足与为善者，不肯牺牲幸福，克制欲性，以尽救人之责故也。愚意以为诸君以后所做的诗文，所译的小说，勿徒为悲天悯人，说消极方面的话。宜多从积极方面取材，庶足以"廉顽立懦"，俾豪杰之士闻风而起也乎。(古诗中之《东门行》，新小说中之《孤星泪》，很有这种意思。)

陀思妥夫斯奇之小说，仁人之言也。所谓"如得其情，则哀矜而勿喜"之意也。然此等观念，实不可输入这般恶浊众生的脑筋中。佛氏有言，"末世众生，业力深重"。他们听了这宗话，他将来要无恶不作，以为这非我的本心，便不妨去做了。

西洋哲学，寿朋无能为役。然窃观古代希腊 Eleatic 派积静非动之学说，以较僧肇的《物不迁论》法藏的《华严义海百门》，形相似而相差实远。何以故？请举一例，诸君就明白了。昔南北朝时有一法师讲色空义，他说，"一微尘析为众微体时，众微体空，故微尘亦空。"秦跋陀禅师笑其谬误，乃正云，"一微空，故众微空。众微空，故一微空。一微空中无众微，众微空中无一微。"(不暇查书，约

---

[1] "车"原作"平"。

记其意。)若积静非动之说,何以异于那位法师所说之色空义耶。诸君于本国学问每嫌其旧,而于西洋这种谬误的旧学,却又不嫌,抑又何耶?

柏格森"直觉"之说,果如贵杂志所谓者,则决不得与程正叔"德性之知"相附会。必欲勉强附会,只堪拟于佛氏之所谓"投胎舍"耳。鄙见如此,尚祈[1]诸君有以审之。(程正叔[2]"德性之知",是实有此知。不知柏氏之"直觉",亦自己实有此觉否。)

近时德国 Eucken、美国 Willim James 二人之学说,看来未必与王阳明"知行合一"的性质相同,似无援引之必要。且王阳明之"良知",当下即是,不更求之格物穷理。其谬误所极,不可胜道。在今日智识蒙昧之吾国,尤当摈之。(如张勋之徒,其良知但知复辟为好,而即知即行,知行合一者也。)

中国文字里面夹七夹八夹些外国字,这种体裁,寿朋绝对不赞成。即如前面写的那几个外国字,要把一幅纸移转来写,好不费神。读起来,又不能成诵。(中国文字的写法,发笔本从左而右,顾行列则从右而左,殊不可解。如今可以把行列改作从左而右,较为方便;或竟改作横列,则于夹西文为便,然读时毕竟困难。)鄙意以为必须用外国字的意义添造些中国字,由中央大学研究会订定一部字典出来,久则必能通行全国。非但名词可造,即疏状词也可以造,乃至本国普通俗话之所有而文字之所无者亦须要造。如是,方足以资新文学之应用也。(鄙意如取六书会意之法,则经济可造个"捯"字,从手,从利;世界语可造[3]个"譝"字,从言,从通;或"誀"字,从言,从共;论理学可造个"諢"字,从言,从理省;或"詁"字,从言,

① 此处原衍"知"字,已删。

② "叔"原作"权"。

③ "造"原作"言"。

从法省。如取谐声之法，则用西文之首音以为其声，而以“贝”字“言”字等偏旁配之。或一义一字，或一义两字随便。其音务明瞭，笔画不宜太多。盖所重者在字义，字义既详定于字典中并附西文原字，则虽村学究亦能知之矣。)①

世界愈文明，则学术新理愈多，一个人的精力那里能够尽读世界各国的书，又安能遍学各国的文字？若定要学外国文字，才能够研究外国的学问，则学英文者不能研究法德俄等国的学问，学法德俄文字者亦然，如是，则非遍学各国文字不可，此翻译一道所以为学问上一件极有利益的事也。文字若能添造，译学若臻完美，则求学之人将那些学外国文的日子省出来，别有用处，岂不好吗。若谓西籍浩繁，美不胜收，不能遍译，则先其重要者，精妙者，简易者，徐及其馀。人之读书，贵在触类而长，因故知新，岂以享现成家业，徒多为务哉。

诸君读了外国的好诗歌、好小说入了神，得了味，恨不得便将他全副精神肚脏都搬运到中国文字里头来，就不免有些弄巧反拙，弄得来中不像中，西不像西。何以故？外国有外国的风气习惯语言条理，中国有中国的风气习惯语言条理，所以遇有在外国极有精神极有趣味的话，拿来中国却没有精神趣味了。若谙习外国文言的，自然全读外国诗，不用读得译本。既是译本，自然要将他融化重新铸过一番，此非有大才力，费大精神不能。如贵杂志上的《老洛伯》那几章诗，很可以读；至如那首《牧歌》，寿朋却要认作“阳春白雪，曲高和寡”了。因此故，寿朋请诸君在翻译上还要费点儿神。

---

① 括弧内的七行，都是对上文的申说，从“都意如取六书会意之法”起至“并附西文原字”，《新青年》排作双行小字，以区别于正文，却将最后一句“则虽村学究亦能知之矣”像正文一样排成大字了。今不用小字，而将包括最后一句的这七行全部置于括弧之内。

（责备贤者，休怪休怪。）

诸君不嫌老聃[①]、庄、列，却要痛骂魏伯阳、张伯端，岂知道教旁门虽有多歧，真诀初无二致。《参同》《悟真》，即《道德经》之枝苗也。论起来，道家金丹之术，本来没有多大的价值，但现在也没几个真正懂得的。那些打坐运气的人，早是发了昏，堕[②]入五里云雾去了。诸君却又当他做御女摇战（邪道未尝无此）的工夫，口孽造得不小。这些小道，就不懂得，也不算事。但是既不懂得，便犯不着胡乱骂人。诸君若要问寿朋懂得么，寿朋只好答道，不懂，却愿意指引诸君去寻一位懂得的人问问。那人是谁，就是东洋最崇拜的明朝那位王阳明先生。

王莽学周公，曹孟德学文王。后来只有人骂王莽曹孟德，并没有人连文王周公也骂。诸君却因排康有为而诋及孔子，未免太猖狂得不成话了。就是康有为那老头儿，他冒充尊孔，也还不必与王莽曹孟德同科。何以故？王莽曹孟德是心术不正的小人，康有为却是太愚了。他少年时也抱了个很大的志愿，救国的热肠。只是没有学问阅历，干一回事干坏了，他还不悔悟，他还要目空一切，以为孔子的本领不过如此，我已经比得孔子了。狂来狂去，狂到今日，越变成个蠢物了。他跟着辫子大帅去干那复辟的事，出乖露丑，至死不变，现在还要说些甚么"共和""共乱"的谵语，真正可笑，亦复可怜。这就是狂人的殷鉴。大凡学者之责任，应该排伪以崇真，明真以消伪。诸君恶康而并且诋及孔[③]子，倘非感情之见，便是犯了心粗胆大的毛病。诸君要知道，人生不能出乎宇宙之外，决不能违天道的范围。孔子之道，便是天道。《易经》云，"天且弗违，而

① "聃"字的"耳"旁原作"目"旁。

② "堕"原作"[illegible]"。

③ "孔"原作"死"。

况于人乎,况于鬼神乎。"《中庸》里头几句说得好,"譬如天地之无不持载,无不覆帱。譬如四时之错行,如日月之代明。万物并育而不相害,道并行而不相悖。小德川流,大德敦化。此天地之所以为大也"云云。诸君若要仰面唾天,也只由得诸君罢了。

孔子之道是活的,不是死的;是遍的,不是局的;是精微的,不是粗犷的;是眼中看见十万步,脚下只用一步一步行去的。孔子之道,非是自己做得尽,是叫我们后世的人去继续光大的。是暴君挖破了的,是俗儒削坏了的,是现今一般妄人污蔑了的。却仍旧是日月一般的光明,我们睁开眼,就看得见的。寿朋无似,为求那宇宙的真理,人生的正道,救世的方法,绞脑筋,耗心血,翻来覆去,几阅寒暑,才于孔子之道真信得过。诸君若还虚心,再将孔孟的书研究一遍,程朱的书参考一回,想聪明胜过寿朋十倍,不难一旦掉转头来。若那时再有疑义,提出几条问题出来,寿朋便当略抒所见,以酬诸君之雅意,所谓"不有益于公,必有益于仆"。若诸君不再看一看书,便轻易说话,寿朋就要请诸君恕他"一声勿响"。诸君现在胡乱詆諆孔子之处,寿朋亦不暇一一置辩。此候著安。

张寿朋鞠躬。



人的文学

1918年12月15日刊《新青年》5卷6号
署名周作人
收入《艺术与生活》

我们现在应该提倡的新文学,简单的说一句,是"人的文学"。应该排斥的,便是反对的非人的文学。

新旧这名称,本来很不妥当,其实"太阳底下何尝有新的东西"?思想道理,只有是非,并无新旧。要说是新,也单是新发见的新,不是新发明的新。"新大陆"是在十五世纪中,被哥仑布发见,但这地面是古来早已存在。电是在十八世纪中,被弗兰克林发见,但这物事也是古来早已存在。无非以前的人,不能知道,遇见哥仑布与弗兰克林才把他看出罢了。真理的发见,也是如此。真理永远存在,并无时间的限制,只因我们自己愚昧,闻道太迟,离发见的时候尚近,所以称他新。其实他原是极古的东西,正如新大陆同电一般,早在这宇宙之内,倘若将他当作新鲜果子,时式衣裳一样看待,那便大错了。譬如现在说"人的文学",这一句话,岂不也像时髦。却不知世上生了人,便同时生了人道。无奈世人无知,偏不肯

体人类的意志，走这正路，却迷入兽道鬼道里去，旁皇了多年，才得出来。正如人在白昼时候，闭着眼乱闯，末后睁开眼睛，才晓得世上有这样好阳光；其实太阳照临，早已如此，已有了许多年代了。

欧洲关于这"人"的真理的发见，第一次是在十五世纪，于是出了宗教改革与文艺复兴两个结果。第二次成了法国大革命，第三次大约便是欧战以后将来的未知事件了。女人与小儿的发见，却迟至十九世纪，才有萌芽。古来女人的位置，不过是男子的器具与奴隶。中古时代，教会里还曾讨论女子有无灵魂，算不算得一个人呢。小儿也只是父母的所有品，又不认他是一个未长成的人，却当他作具体而微的成人，因此又不知演了多少家庭的与教育的悲剧。自从弗罗培尔(Froebel)与戈特文(Godwin)夫人以后，才有光明出现。到了现在，造成儿童学与女子问题这两个大研究，可望长出极好的结果来。中国讲到这类问题，却须从头做起，人的问题，从来未经解决，女人小儿更不必说了。如今第一步先从人说起，生了四千馀年，现在却还讲人的意义，从新要发见"人"，去"辟人荒"，也是可笑的事。但老了再学，总比不学该胜一筹罢。我们希望从文学上起首，提倡一点人道主义思想，便是这个意思。

我们要说人的文学，须得先将这个人字，略加说明。我们所说的人，不是世间所谓"天地之性最贵"，或"圆颅方趾"的人。乃是说，"从动物进化的人类"。其中有两个要点，(一)"从动物"进化的，(二)从动物"进化"的。

我们承认人是一种生物。他的生活现象，与别的动物并无不同。所以我们相信人的一切生活本能，都是美的善的，应得完全满足。凡有违反人性不自然的习惯制度，都应该排斥改正。

但我们又承认人是一种从动物进化的生物。他的内面生活，比别的动物更为复杂高深，而且逐渐向上，有能够改造生活的力

量。所以我们相信人类以动物的生活为生存的基础，而其内面生活，却渐与动物相远，终能达到高上和平的境地。凡兽性的馀留，与古代礼法可以阻碍人性向上的发展者，也都应该排斥改正。

这两个要点，换一句话说，便是人的灵肉二重的生活。古人的思想，以为人性有灵肉二元，同时并存，永相冲突。肉的一面，是兽性的遗传；灵的一面，是神性的发端。人生的目的，便偏重在发展这神性；其手段，便在灭了体质以救灵魂。所以古来宗教，大都厉行禁欲主义，有种种苦行，抵制人类的本能。一方面却别有不顾灵魂的快乐派，只愿"死便埋我"。其实两者都是趋于极端，不能说是人的正当生活。到了近世，才有人看出这灵肉本是一物的两面，并非对抗的二元。兽性与神性，合起来便只是人性。英国十八世纪诗人勃莱克(Blake)在《天国与地狱的结婚》一篇中，说得最好：

(一)人并无与灵魂分离的身体。因这所谓身体者，原止是五官所能见的一部分的灵魂。

(二)力是唯一的生命，是从身体发生的。理就是力的外面的界。

(三)力是永久的悦乐。

他这话虽然略含神秘的气味，但很能说出灵肉一致的要义。我们所信的人类正当生活，便是这灵肉一致的生活。所谓从动物进化的人，也便是指这灵肉一致的人，无非用别一说法罢了。

这样"人"的理想生活，应该怎样呢？首先便是改良人类的关系。彼此都是人类，却又各是人类的一个。所以须营一种利己而又利他，利他即是利己的生活。第一，关于物质的生活，应该各尽人力所及，取人事所需。换一句话，便是各人以心力的劳作，换得适当的衣食住与医药，能保持健康的生存。第二，关于道德的生活，应该以爱智信勇四事为基本道德，革除一切人道以下或人力以

上的因袭的礼法,使人人能享自由真实的幸福生活。这种"人的"理想生活,实行起来,实于世上的人无一不利。富贵的人虽然觉得不免失了他的所谓尊严,但他们因此得从非人的生活里救出,成为完全的人,岂不是绝大的幸福么?这真可说是二十世纪的新福音了。只可惜知道的人还少,不能立地实行。所以我们要在文学上略略提倡,也稍尽我们爱人类的意思。

但现在还须说明,我所说的人道主义,并非世间所谓"悲天悯人"或"博施济众"的慈善主义,乃是一种个人主义的人间本位主义。这理由是,第一,人在人类中,正如森林中的一株树木。森林盛了,各树也都茂盛。但要森林盛,却仍非靠各树各自茂盛不可。第二,个人爱人类,就只为人类中有了我,与我相关的缘故。墨子说,"爱人不外己,己在所爱之中",便是最透彻的话。上文所谓利己而又利他,利他即是利己,正是这个意思。所以我说的人道主义,是从个人做起。要讲人道,爱人类,便须先使自己有人的资格,占得人的位置。耶稣说,"爱邻如己。"如不先知自爱,怎能"如己"的爱别人呢?至于无我的爱,纯粹的利他,我以为是不可能的。人为了所爱的人,或所信的主义,能够有献身的行为。若是割肉饲鹰,投身给饿虎吃,那是超人间的道德,不是人所能为的了。

用这人道主义为本,对于人生诸问题,加以记录研究的文字,便谓之人的文学。其中又可以分作两项:(一)是正面的,写这理想生活,或人间上达的可能性;(二)是侧面的,写人的平常生活,或非人的生活,都很可以供研究之用。这类著作,分量最多,也最重要。因为我们可以因此明白人生实在的情状,与理想生活比较出差异与改善的方法。这一类中写非人的生活的文学,世间每每误会,与非人的文学相溷,其实却大有分别。譬如法国莫泊三(Maupassant)的小说《一生》(Une Vie),是写人间兽欲的人的文

学；中国的《肉蒲团》却是非人的文学。俄国库普林(Kuprin)的小说《坑》(Jama)是写娼妓生活的人的文学；中国的《九尾龟》却是非人的文学。这区别就只在著作的态度不同：一个严肃；一个游戏。一个希望人的生活，所以对于非人的生活，怀着悲哀或愤怒；一个安于非人的生活，所以对于非人的生活，感着满足，又多带些玩弄与挑拨的形迹。简明说一句，人的文学与非人的文学的区别，便在著作的态度，是以人的生活为是呢，非人的生活为是呢这一点上。材料方法，别无关系。即如提倡女人殉葬——即殉节——的文章，表面上岂不说是“维持风教”；但强迫人自杀，正是非人的道德，所以也是非人的文学。中国文学中，人的文学本来极少。从儒教道教出来的文章，几乎都不合格。现在我们单从纯文学上举例如：

(一)色情狂的淫书类

(二)迷信的鬼神书类(《封神传》《西游记》等)

(三)神仙书类(《绿野仙踪》等)

(四)妖怪书类(《聊斋志异》《子不语》等)

(五)奴隶书类(甲种主题是皇帝状元宰相，乙种主题是神圣的父与夫)

(六)强盗书类(《水浒》《七侠五义》《施公案》等)

(七)才子佳人书类(《三笑姻缘》等)

(八)下等谐谑书类(《笑林广记》等)

(九)黑幕类

(十)以上各种思想和合结晶的旧戏

这几类全是妨碍人性的生长，破坏人类的平和的东西，统应该排斥。这宗著作，在民族心理研究上，原都极有价值。在文艺批评上，也有几种可以容许。但在主义上，一切都该排斥。倘若懂得道理，识力已定的人，自然不妨去看。如能研究批评，便于世间更为

有益，我们也极欢迎。

人的文学，当以人的道德为本，这道德问题方面很广，一时不能细说。现在只就文学关系上，略举几项。譬如两性的爱，我们对于这事，有两个主张：(一)是男女两本位的平等，(二)是恋爱的结婚。世间著作，有发挥这意思的，便是绝好的人的文学。如诺威伊孛生[①](Ibsen)的戏剧《娜拉》(Et Dukkehjem)《海女》(Fruen fra Havet)，俄国托尔斯泰(Tolstoj)的小说 Anna Karenina，英国哈兑(Hardy)的小说《台斯)(Tess)等就是。恋爱起原，据芬阑学者威思德马克(Westermarck)说，由于"人的对于与我快乐者的爱好"。却又如奥国卢闿(Lucke)说，因多年心的进化，渐变了高上的感情。所以真实的爱与两性的生活，也须有灵肉二重的一致。但因为现世社会境势所迫，以致偏于一面的，不免极多。这便须根据人道主义的思想，加以记录研究。却又不可将这样生活，当作幸福或神圣，赞美提倡。中国的色情狂的淫书，不必说了。旧基督教的禁欲主义的思想，我也不能承认他为是。又如俄国陀思妥也夫斯奇(Dostojevskij)是伟大的人道主义的作家。但他在一部小说中，说一男人爱一女子，后来女子爱了别人，他却竭力斡旋，使他们能够配合。陀思妥也夫斯奇自己，虽然言行竟是一致，但我们总不能承认这种种行为，是在人情以内，人力以内，所以不愿提倡。又如印度诗人泰戈尔(Tagore)做的小说，时时颂扬东方思想。有一篇记一寡妇的生活，描写他的"心的撒提(Suttee)"(撒提是印度古语，指寡妇与他丈夫的尸体一同焚化的习俗)，又一篇说一男人弃了他的妻子，在英国别娶，他的妻子，还典卖了金珠宝玉，永远的接济他。一个人如有身心的自由，以自由别择，与人结了爱，遇着生死的别

---

① "生"原作"然"，下同。

离，发生自己牺牲的行为，这原是可以称道的事。但须全然出于自由意志，与被专制的因袭礼法逼成的动作，不能并为一谈。印度人身的撒[1]提，世间都知道是一种非人道的习俗，近来已被英国禁止。至于人心的撒提，便只是一种变相。一是死刑，一是终身监禁。照中国说，一是殉节，一是守节，原来撒提这字，据说在梵文，便正是节妇的意思。印度女子被"撒提"了几千年，便养成了这一种畸形的贞顺之德。讲东方化的，以为是国粹，其实只是不自然的制度习惯的恶果。譬如中国人磕头惯了，见了人便无端的要请安拱手作揖，大有非跪不可之意，这能说是他的谦和美德么？我们见了这种畸形的所谓道德，正如见了塞在坛子里养大的、身子像萝卜形状的人，只感着恐怖嫌恶悲哀愤怒种种感情，决不该将他提倡，拿他赏赞。

其次如亲子的爱。古人说，父母子女的爱情，是"本于天性"，这话说得最好。因他本来是天性的爱，所以用不着那些人为的束缚，妨害他的生长。假如有人说，父母生子，全由私欲，世间或要说他不道。今将他改作由于天性，便极适当。照生物现象看来，父母生子，正是自然的意志。有了性的生活，自然有生命的延续，与哺乳的努力，这是动物无不如此。到了人类，对于恋爱的融合，自我的延长，更有意识，所以亲子的关系，尤为深厚。近时识者所说儿童的权利，与父母的义务，便即据这天然的道理推演而出，并非时新的东西。至于世间无知的父母，将子女当作所有品，牛马一般养育，以为养大以后，可以随便吃他骑他，那便是退化的谬误思想。英国教育家戈思德(Gorst)称他们为"猿类之不肖子"，正不为过。日本津田左右吉著《文学上国民思想的研究》卷一说，"不以亲子的

---

① "撒"原作"撒"。

爱情为本的孝行观念，又与祖先为子孙而生存的生物学的普遍事实，人为将来而努力的人间社会的实际状态，俱相违反，却认作子孙为祖先而生存，如此道德中，显然含有不自然的分子"。祖先为子孙而生存，所以父母理应爱重子女，子女也就应该爱敬父母。这是自然的事实，也便是天性。文学上说这亲子的爱的，希腊诃美罗斯(Homeros)史诗《伊理亚斯》(Ilias)与欧里毕兑斯(Euripides)悲剧《德罗夜兑斯》(Troiades)中，说赫克多尔(Hektor)夫妇与儿子的死别两节，在古文学中，最为美妙。近来诺威伊孛生的《群鬼》(Gengangere)，德国士兑曼(Sudermann)的戏剧《故乡》(Heimat)，俄国都介涅夫(Turgenjev)的小说《父子》(Ottsy i djeti)等，都很可以供我们的研究。至于郭巨埋儿、丁兰刻木那一类残忍迷信的行为，当然不应再行赞扬提倡。割股一事，尚是魔术与食人风俗的遗留，自然算不得道德，不必再叫他混[①]人文学里，更不消说了。

照上文所说，我们应该提倡与排斥的文学，大致可以明白了。但关于古今中外这一件事上，还须追加一句说明，才可免了误会。我们对于主义相反的文学，并非如胡致堂或乾隆做史论，单依自己的成见，将古今人物排头骂倒。我们立论，应抱定"时代"这一个观念，又将批评与主张，分作两事。批评古人的著作，便认定他们的时代，给他一个正直的评价，相应的位置。至于宣传我们的主张，也认定我们的时代，不能与相反的意见通融让步，唯有排斥的一条方法。譬如原始时代，本来只有原始思想，行魔术食人肉，原是分所当然。所以关于这宗风俗的歌谣故事，我们还要拿来研究，增点见识。但如近代社会中，竟还有想实行魔术食人的人，那便只得将他捉住，送进精神病院去了。其次，对于中外这个问题，我们也只

---

① "混"原作"溷"。

须抱定时代这一个观念，不必再划出什么别的界限。地理上历史上，原有种种不同，但世界交通便了，空气流通也快了，人类可望逐渐接近，同一时代的人，便可相并存在。单位是个我，总数是个人。不必自以为与众不同，道德第一，划出许多畛域。因为人总与人类相关，彼此一样，所以张三李四受苦，与彼得约翰受苦，要说与我无关，便一样无关；说与我相关，也一样相关。仔细说，便只为我与张三李四或彼得约翰虽姓名不同，籍贯不同，但同是人类之一，同具感觉性情。他以为苦的，在我也必以为苦。这苦会降在他身上，也未必不能降在我的身上。因为人类的运命是同一的，所以我要顾虑我的运命，便同时须顾虑人类共同的运命。所以我们只能说时代，不能分中外。我们偶有创作，自然偏于见闻较确的中国一方面，其馀大多数都还须绍介译述外国的著作，扩大读者的精神，眼里看见了世界的人类，养成人的道德，实现人的生活。

（一九一八年十二月七日）



论“黑幕”

1919年1月12日刊《每周评论》第4号
署名仲密
未收入自编文集

这两年来，中国忽然盛行一种书，名叫什么“黑幕”。这类东西的内容，大家多已知道，不必再加说明。但教人奇怪的，是中国何以忽生出这一种著作。

记得从前流行的，有讲“左文襄”“彭刚直”的笔记小说，同说“某生”“某女”的艳情小说，据我想，这两种便是“黑幕”的根苗。原来中国人到了现在，还不明白什么是小说，只晓得天下有一种“闲书”，看的人可以拿他消闲，做的人可以发挥自己意见，讲大话，报私怨，叹今不如古，胡说一番。思想本来简单，只晓得饮食，男女，富贵，鬼神这几件事，头脑又不清晰，夸张而且散乱。所以做成的书，若不是长张大页的说大话，自命不凡的说什么才子佳人，造成万言肉麻书，便枝枝节节记些不相干的小事，说是讲“国朝”或先朝这掌故。这两种人原只是一而二，二而一，合起来，便成了一部艳情掌故的黑幕闲书。

这种风气，并非近时才起，却是“古已有之”。中国向来所谓闲

书小说，本有章回体的《红楼梦》《儿女英雄传》，与笔记体的《聊斋志异》《阅微草堂笔记》这两类，在当时原是不足为奇。到了《茶花女》出现，却仍旧没有变动。欧洲文学的小说与中国闲书的小说，根本全不相同，译了进来，原希望可以纠正若干旧来的谬想，岂知反被旧思想同化了去。所以译了《迦茵小传》，当泰西《非烟传》《红楼梦》看；译了《鬼山狼侠传》，当泰西《虬髯客传》《七侠五义》看；又将查白士书店编给小孩作文练习用的短篇故事译成了《诗人解颐语》，当作泰西《聊斋》看。这类情形虽然可笑，却还该颂扬他大度；因为满肚子圣经贤传的人，居然肯拿点外国东西来附会，在中国还算希罕。

到了袁洪宪时代，上下都讲复古，外国的东西，便又不值钱了。大家卷起袖子，来做国粹的小说；于是《玉梨魂》派的艳情小说，《技击馀闻》派的笔记小说，大大的流行；讲清朝真正掌故的书，又自成一类，不知出了多少。再一转变，将这两三种的分子，合成一起，于是乎出现[①]了一种上文所说的艳情的掌故，换一句话，便是笔记体的淫书。

同是一样淫书，本来分不出什么好歹。但这种实录的东西（这单说所指的实有其人，描写的事自然也是虚构），比虚构的更为恶劣；因为中国人好谈人家闺阃的这个坏脾气，十足发露了。虚构的只讲得闺阃的事，实录的所讲却是人家的闺阃的事了。不但单喜讲下流活，并且喜谈人家的坏话，这正是一种堕落的国民性。

有人说："他们的这种书，是意存劝戒，未可厚非。"但我要问：中国有哪一部淫书，不说是意存劝戒的？写造因的时候，讲一大堆坏话，记受报的时候，又讲一大堆坏话；这一往一来，便成立了他的所以为淫书的骨子。正如中国卖春药的广告说，"不孝有三，无后为大"，他的丹药，是广嗣灵丹，可以免人不孝的话一样巧妙，手段

① "出现"原作"现出"。

虽然极工，却不能不说是堕落的一个征候。

但我们对于这一班做“黑幕”类的人，却也难于十分责备；因为这也不是他们创始，正是“古已有之”，他们无非又复了古罢了。艳情的掌故，起源本来很早，文人著作里，大约总有几句，但只是略抒抱负，未能十分发扬光大。古来既有这一种子，所以现在的张三李四便都利用了他们世传的才能，做出著作。譬如先天梅毒性的人，一到成年，免不了发病，掉落鼻子，未必定是他们自己的罪；在我们看见，对于他们的运命，应该生一种哀怜的心；但对于我们公共的社会的运命，却不免生一种恐怖忧虑的心了。

我们决不说黑幕不应披露，且主张说黑幕极应披露，但决不是如此披露。我们揭起黑幕，并非专心要看这幕后有人在那里做什么事，也不是专心要看做那样事的是甚么人。我们要将黑幕里的人，和他所做的事，连着背景，并作一起观。这人是中国民族，事是他们所做的奸盗诈伪，背景便是中国的社会。我们要看这中国民族在中国现在社会里，何以做出这类不长进的事来。这所做的事，只是结果，不必详说。我们最要注意的点，是人与社会交互的关系；换一句话，便是人的遗传与外缘的关系。中国人的根性怎样？他们怎样造成社会？又怎样的被社会造成？总而言之，这中国人与社会能否长进？能否改好？能否存在？但这个黑幕研究，可是极难。第一，做这样事，须得有极高深的人生观的文人才配，决非专做“闲书”的人所能。第二，研究的范围大了，不但奸盗诈伪应该归入，便是中国极常见的夸大狂，色情狂，背德狂的文人学士也[1]应该一律收入。研究这事，必用一副医学者看病的方法，这更不是患先天性的精神梅毒的人所能了，这事所以极难。

---

① 原无“也”字，今增。



周作人启事

1919年1月13日刊《北京大学日刊》第153号
未署名
未收入自编文集

近日屡承友人询问，因见北京报上载有署名启明之社论，疑系作人文笔，实仅名号偶同，特此声明，以免误会。再前此发表之字，偶有署起明二字者，从本年一月起均改署全姓名，并附白。



随感录四十二[①]

1919年1月15日刊《新青年》6卷1号
署名鲁迅
未收入自编文集

听得朋友说，杭州英国教会里的一个医生，在一本医书上做一篇序，称中国人为土人；我当初颇不舒服，仔细再想，现在也只好忍受了。土人一字，本来只说生在本地的人，没有什么恶意。后来因其所指，多系野蛮民族，所以加添了一种新意义，仿佛成了野蛮人的代名词。他们以此称中国人，原不免有侮辱的意思；但我们现在，却除承受这个名号以外，实是别无方法。因为这类是非，都凭事实，并非单用口舌可以争得的。试看中国的社会里，吃人，劫掠，残杀，人身卖买，生殖器崇拜，灵学，一夫多妻，凡有所谓国粹，没一件不与蛮人的文化(?)恰合。拖大辫，吸鸦片，也正与土人的奇形怪状的编发及吃印度麻一样。至于缠足，更要算在土人的装饰法中第一等的新发明了。他们也喜欢在肉体上做出种种装饰：剜空了耳朵嵌上木塞；下唇剜开一个大孔，插上一支兽骨，像鸟嘴一般；

① 本文曾收入鲁迅《热风》。

面上雕出兰花；背上刺出燕子；女人胸前做成许多圆的长的疙瘩。可是他们还能走路，还能做事；他们终是未达一间，想不到缠足这好法子。……世上有如此不知肉体上的苦痛的女人，以及如此以残酷为乐，丑恶为美的男子，真是奇事怪事。

自大与好古，也是土人的一个特性。英国人乔治葛来任纽西兰总督的时候，做了一部《多岛海神话》，序里说他著书的目的，并非全为学术，大半是政治上的手段。他说，纽西兰土人是不能同他说理的。只要从他们的神话的历史里，抽出一条相类的事来做一个例，讲给酋长祭师们听，一说便成了。譬如要造一条铁路，倘若对他们说这事如何有益，他们决不肯听；我们如果根据神话，说从前某某大仙，曾推着独轮车在虹霓上走，现在要仿他造一条路，那便无所不可了。（原文已经忘却，以上所说只是大意。）中国《十三经》《二十五史》，正是酋长祭师们一心崇奉的治国平天下的谱，此后凡与土人有交涉的“西哲”，倘能人手一编，便助成了我们的“东学西渐”，很使土人高兴；但不知那译本的序上写些什么呢？



随感录四十三[①]

1919年1月15日刊《新青年》6卷1号
署名鲁迅
未收入自编文集

进步的美术家，——这是我对于中国美术界的要求。

美术家固然须有精熟的技工，但尤须有进步的思想与高尚的人格。他的制作，表面上是一张画或一个雕像，其实是他的思想与人格的表现。令我们看了，不但欢喜赏玩，尤能发生感动，造成精神上的影响。

我们所要求的美术家，是能引路的先觉，不是"公民团"的首领。我们所要求的美术品，是表记中国民族知能最高点的标本，不是水平线以下的思想的平均分数。

近来看见上海什么报的增刊《泼克》上，有几张讽刺画。他的画法，倒也模仿西洋；可是我很疑惑，何以思想如此顽固，人格如此卑劣，竟同没有教育的孩子只会在好好的白粉墙上写几个"某某是我而子"一样。可怜外国事物，一到中国，便如落在黑色染缸里似

---

① 本文曾收入鲁迅《热风》。

的，无不失了颜色。美术也是其一：学了体格还未匀称的裸体画，便画猥亵画；学了明暗还未分明的静物画，只能画招牌。皮毛改新，心思仍旧，结果便是如此。至于讽刺画之变为人身攻击的器具，更是无足深怪了。

说起讽刺画，不禁想到美国画家勃拉特来（L. D. Bradley，1853—1917）了。他专画讽刺画，关于欧战的画，尤为有名；只可惜前年死掉了。我见过他一张《秋收时之月》（The Harvest Moon）的画。上面是一个形如骷髅的月亮，照着荒田，田里一排一排的都是兵的死尸。唉唉，这才算得真的进步的美术家的讽刺画。我希望将来中国也能有一日，出这样一个进步的讽刺画家。



平民的文学

1919年1月19日刊《每周评论》第5期
署名仲密
收入《艺术与生活》

平民文学这四个字,字面上极易误会,所以我们先得解说一回,然后再行介绍。

平民的文学正与贵族的文学相反。但这两样名词,也不可十分拘泥。我们说贵族的平民的,并非说这种文学是专做给贵族或平民看,专讲贵族或平民的生活,或是贵族或平民自己做的,不过说文学的精神的区别,指他普遍与否,真挚与否的区别。

中国现在成了民国,大家都是公民。从前头上顶了一个皇帝,那时"率土之滨,莫非王臣",大家便同是奴隶,向来没有贵族平民这名称阶级。虽然大奴隶对于小奴隶,上等社会对于下等社会,大有高下,但根本上原是一样的东西。除却当时的境遇不同以外,思想趣味,毫无不同,所以在人物一方面上,分不出什么区别。

就形式上说,古文多是贵族的文学,白话多是平民的文学。但

这也不尽如此。古文的著作，大抵偏[1]于部分的、修饰的、享乐的或游戏的，所以确有贵族文学的性质。至于白话，这几种现象，似乎可以没有了。但文学上原有两种分类，白话固然适宜于“人生艺术派”的文学，也未尝不可做“纯艺术派”的文学。纯艺术派以造成纯粹艺术品为艺术唯一之目的，古文的雕章琢句，自然是最相近；但白话也未尝不可雕琢，造成一种部分的修饰的享乐的游戏的文学，那便是虽用白话，也仍然是贵族的文学。譬如古铜铸的钟鼎，现在久已不适实用，只能尊重他是古物，收藏起来；我们日用的器具，要用磁的盘碗了。但铜器现在固不适用，磁的也只是作成盘碗的适用。倘如将可以做碗的磁，烧成了二三尺高的五彩花瓶，或做了一座纯白的观世音，那时我们也只能将他同钟鼎一样珍重收藏，却不能同盘碗一样适用。因为他虽然是一个艺术品，但是一个纯艺术品，不是我们所要求的人生的艺术品。

照此看来，文字的形式上，是不能定出区别，现在再从内容上说。内容的区别，又是如何？上文说过贵族文学形式上的缺点，是偏于部分的、修饰的、享乐的或游戏的；这内容上的缺点，也正如此。所以平民文学应该着重与贵族文学相反的地方，是内容充实，就是普遍与真挚两件事。第一，平民文学应以普通的文体，写普遍的思想与事实。我们不必记英雄豪杰的事业，才子佳人的幸福，只应记载世间普通男女的悲欢成败。因为英雄豪杰才子佳人，是世上不常见的人；普通的男女是大多数，我们也便是其中的一人，所以其事更为普遍，也更为切己。我们不必讲偏重一面的畸形道德，只应讲说人间交互的实行道德。因为真的道德，一定普遍，决不偏枯。天下决无只有在甲应守，在乙不必守的奇怪道德。所以愚忠愚孝，自不消说，即使世间男人多数最喜说的殉节守贞，也不合理，

① “偏”原作“遍”。

不应提倡。世上既然[1]只有一律平等的人类，自然也有一种一律平等的人的道德。第二，平民文学应以真挚的文体，记真挚的思想与事实。既不坐在上面，自命为才子佳人，又不立在下风，颂扬英雄豪杰，只自认是人类中的一个单体，浑在人类中间，人类的事，便也是我的事。我们说及切己的事，那时心急口忙，只想表出我的真意实感，自然不暇顾及那些雕章琢句了。譬如对众表白意见，虽可略加努力，说得美妙动人，却总不至于诌成一支小曲，唱的十分好听，或编成一个笑话，说得哄堂大笑，却把演说的本意没却了。但既是文学作品，自然应有艺术的美。只须以真为主，美即在其中，这便是人生的艺术派的主张，与以美为主的纯艺术派，所以有别。

平民文学的意义，照上文所说，大略已可明白。还有我所最怕被人误会的两件事，非加说明不可，——

第一，平民文学决不单是通俗文学。白话的平民文学比古文原是更为通俗，但并非单以通俗为唯一之目的。因为平民文学，不是专做给平民看的，乃是研究平民生活——人的生活——的文学。他的目的，并非想将人类的思想，趣味，竭力按下，同平民一样，乃是想将平民的生活提高，得到适当的一个地位。凡是先知或引路的人的话，本非全数的人尽能懂得，所以平民的文学，现在也不必个个"田夫野老"都可领会。近来有许多人反对白话，说这总非田夫野老所能了解，不如仍用古文。现在请问，田夫野老大半不懂植物学的，倘说因为他们不能懂，便不如抛了高、宾、球三氏的植物学，去看《本草纲目》，能说是正当办法么？正因为他们不懂，所以要费心力，去启发他。正同植物学应用在农业、药物上一样，文学也须应用在人生上。倘若怕与他们现状不合，一味想迁就，那时植物学者只好照《本草纲目》讲点玉蜀黍性寒，何首乌性温，给他们

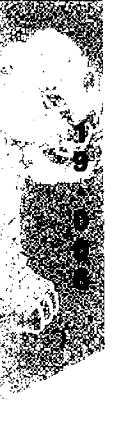
---

[1] "然"原作"虽"。

听，文人也只好编几部《封鬼传》《八侠十义》给他们看，还讲什么“我的”科学观文学观呢？

第二，平民文学决不是慈善主义的文学。在现在平民时代，所有的人都只应守着自立与互助两种道德，没有什么叫慈善。慈善这句话，乃是富贵人对贫贱人所说，正同皇帝的行仁政一样，是一种极侮辱人类的话。平民文学所说，是在研究全体的人的生活，如何能够改进，到正当的方向，决不是说施粥施棉衣的事。平民的文学者，见了一个乞丐，决不是单给他一个铜子，便安心走过；捉住了一个贼，也决不是单给他一元钞票放了，便安心睡下。他照常未必给一个铜子或一元钞票，但他有他心里的苦闷，来酬付他受苦或为非的同类的人。他所注意的，不单是这一人缺一个铜子或一元钞票的事，乃是对于他自己的，与共同的人类的运命。他们用一个铜子或用一元钞票，赎得心的苦闷的人，已经错了。他们用一个铜子或一元钞票，买得心的快乐的人，更是不足道了。伪善的慈善主义，根本里全藏着傲慢与私利，与平民文学的精神，绝对不能相容，所以也非排除不可。

在中国文学中，想得上文所说理想的平民文学，原极为难。因为中国所谓文学的东西，无一不是古文。被挤在文学外的章回小说几十种，虽是白话，却都含着游戏的夸张的分子，也够不上这资格。只有《红楼梦》要算最好，这书虽然被一班无聊文人学坏成了《玉梨魂》派的范本，但本来仍然是好。因为他能写出中国家庭中的喜剧悲剧，到了现在，情形依旧不改，所以耐人研究。在近时著作中，举不出什么东西，还只是希望将来的努力，能翻译或造作出几种有价值有生命的文学作品。（一九一八年十二月二十日）



中国小说里的男女问题

1919年2月2日刊《每周评论》第7期
署名仲密
未收入自编文集

问题小说，是近代平民文学的出产物。这种著作，照名目所表示，就是论及人生诸问题的小说。所以形式内容上，必须具备两种条件，才可当得这个名称。一必具小说体裁，二必涉及或一问题。中国从来对于人生问题不大关心，又素以小说为闲书，这种小说，自然难以发生。但也不能说全然没有，不过种类不多，意见不甚高明罢了。

中国人向来以道德第一自命，大抵喜欢作教训小说。那种劝善戒恶的淫书，不必说了。即使真正讲教训的小说，我们也须细心将他分别，使他勿与问题小说相混。凡标榜一种教训，借小说来宣传他，教人遵行的，是教训小说。提出一种问题，借小说来研究他，求人解决的，是问题小说。问题小说有时也说出解决的方法，但与教训小说截然不同。教训小说所宣传的，必是已经成立[1]的过去的

① "已经成立"原作"已成经立"。

道德;问题小说所提倡的,必是[1]尚未成立却不可不有的将来的道德。一个是重申旧说,一个是特创新例,大不相同。譬如《红楼梦》写家庭里种种关系,我们很可研究,至于《儿女英雄传》所写安老爷一家,多是世俗的所谓全德全能,人迷的人除极口颂扬,亲身则效外,别无可为,还有什么问题呢?

但《红楼梦》也不是正式的问题小说,他对于男女道德不曾提出什么问题,也未尝特创一种新例。只有那金玉姻缘,以悲剧终,含有一种意义,无形中成了问题,引起后人许多狗尾续貂的圆梦续梦。所以我承认他是所谓中国问题小说的代表,有研究的价值。本来闲书全以娱乐为目的,讲不着什么人生大题目,但是无论何种小说,总少不了异性做陪衬,自然发生问题。这问题的如何解决,便只看著者的思想如何。那种抱非人思想的文豪,往往将这问题办一个团圆大喜,造成一部八美或十美缘,以后更无话可说。此外一种办法是悲剧的散场,留下那个问题,任我们去解决,《红楼梦》就是这种办法。

男女问题范围狠大,现在我们说《红楼梦》,且限定不自由的结婚这一事说。其中又可分为未婚的与已婚的两种。相爱的两个人,因了家庭或社会上的障碍,不能配合,这原是一个大悲剧,在东方尤为常见。但要想解决,却还算不甚困难。因为这问题,是个人与家庭或社会抗争。照理说来,结婚这事,只是当事者两人的事情,第三者没有干涉的权利,所以抗争的曲直,十分明显。在个人方面应该竭力抵抗,在家庭或社会方面,应该竭力退让,在人类的道德上,这正是"天经地义",更不必多费说话了。在西洋各国几乎早已没有这问题,所以也少见这样著作。但在中国,现在的家庭社

---

① 原无"是"字,今增。

会，还是顽固胡涂的多，不免仍有悲剧，也便仍有这种问题小说存在的必要。不过这问题乃是对家庭社会而言，只是指示他们反对天经地义的结果的悲剧，教他们自己反省；至于在当事者一面已经不成问题，不必研究了。《红楼梦》虽是一部古书，在现在社会上，却仍有意义。因为书中的问题，现在依然存留，可以借鉴不少。作《红楼梦》的人不将黛玉一并配给宝玉，却任他死了，任宝玉去做和尚，这是他的见识，推他做中国问题小说的代表也正为这缘故。倘将来文化稍高，大家更懂得道理，晓得结婚只是两个人的事情，再没有第三者无理取闹，那时这问题便完全勾消。《红楼梦》在文学上虽仍是一部好小说，他的社会的意义可是同时撤去了。

关于已婚者的问题，解决却更困难，因为这是个人与个人的关系，曲直最为难分。欧洲小说论这问题的很多，现在且举出几种，做一个例。这问题俗称"非神圣的三位一体"，是指一夫一妇又一个男子的关系，如基督教的神灵子三位一体一般。一八四七年俄国海尔然作《谁的罪》一书，说克路什弗斯奇的妻留波加爱了贝尔多夫，但二人都很守礼节，贝尔多夫看得不能再留，怏怏的出发，漂流去了。留波加郁郁的不久死了，克路什弗斯奇很是悲伤，只是喝酒，成了一个废人了。这是谁的罪呢？一时可不容易对答。十六年后，契尼绥夫斯奇作了一部《怎么好》，解决这问题。医学生罗普柯夫爱一个叫微拉的女子，娶了过来。其后微拉爱了基沙诺夫，罗普柯夫便假作自杀，逃往美洲，让他[1]们可以结婚；过了几年，回到本国，仍同他们往来，同亲友一样。这样解决法，从前法国女小说家乔治珊特也曾说过，表面上似乎不近人情，其实极有道理。因为爱的心理，对于所爱，必有专有的利己思想，一面却也有献身的别

① 原无"他"字，今增。

一种利他[①]思想，所以爱的极致，便可以有自己牺牲的一境地。但这是那一方面的办法，还有这一方面，须得怎样才好呢？照理说来，也只有力求自由这一法，否则就只好同贝尔多夫与留波加一样的散场。一八七三年讬尔斯多作《安娜加来尼那》，就是中国译的《婀娜小传》，也是论这问题的小说。安娜嫁了加来尼，本是无爱情的结婚，后来遇见扶朗斯奇，互相爱恋，便同他逃去。加来尼也饶恕了他们，可是听了一种迷信的话，不肯正式的[②]离婚。安娜受了社会的排挤，又因家里的不安，终于投在火车下死了。中国道学家见了，必定说是不贞之报，其实著者的原意，对于安娜的行为，并不责难。安娜的死，乃因信了社会的话的缘故，这是他的错处。社会的错处却更大了，因为他们没有责难他的权利。讬尔斯多在卷头引《达罗马人书》云，"伸冤在我，我必报应。"这并非说"天网恢恢，疏而不漏"，乃是说，人不应该判断别人罪恶，只应互相饶恕，正是他责社会的话。

关于这一问题，中国小说怎么说呢？据我所晓得的，却不曾有什么话说过。中国小说喜谈人家闺阃，多是报私怨讲坏话两种动机，此外别无意思了。近时流行的《玉梨魂》，虽文章很是肉麻，为鸳鸯胡蝶派小说的祖师，所记的事却可算是一个问题。但这仍是上面所说第一问题的变相，并不是非神圣的三位一体，解决本极容易。他们的结果，却弄到同《谁的罪》一样，可见中国社会的罪大恶极了。如有多数女子仰慕一个男子，本是一件难处理的问题，中国却可以一把抓来，全配给那一个人，成一段佳话。倘如"有寡妇见鳏[③]夫而欲嫁之"，那便断乎不可，这种道德真可谓绝无仅有的了。

---

① "他"原作"己"。

② "正式的"原作"的正式"。

③ "鳏"原作"鳏"。

中国有许多人对于这类事实有一种神妙的态度，他悼惜《玉梨魂》中的不幸的人，却又不以造成这不幸的现存社会为非。发乎情，止乎礼义，终于死了，很足为他们社会的光荣，供他们咏叹的材料，这叫作非人情的痛苦的玩赏。做苦情哀情小说的人，每每有这种态度，不知《玉梨魂》著者原意如何？现在原书不在面前，无从晓得了。



杀儿的母

1919年2月9日刊《每周评论》第8期
署名仲密
未收入自编文集

看了《弑父的儿》这篇小说，很引起我的许多感想。但其中重要问题，却不关这杀父的儿。因为我所注意的是在反对一方面①，便是世间的“杀儿的母”。

那木匠的罪，应该如何裁判，自有明白法理的人主持，可以不论。至于研究这悲剧造成的原因，本极明了，便只在“一弃再弃”这一件事。我们对于弃的人和被弃的人两方面，都不能说谁不好。我们只怪这社会不好，何以使世间有不得不弃他儿子的父母，和不得不被弃的儿子。依生物天性，母子总是相爱的多，如今竟弄到相弃相杀，这是谁的责任呢？社会用了因袭的道德风俗，造成杀父的儿，也就用同一方法，造成世间无数杀儿的母。

弃儿与杀儿，原只是一个问题的两种办法，富的把他弃了，给

① “面”原作“向”。

他一点物质上的资助，使他能够存活，穷的便把他杀却完事，因为社会的规定，不准他们父母得有其子，子也不得有其父母，所以此外更无第三种办法。只有那“偶像破坏者”，他们的意志，比社会的迫压还要强固，可以独行其是，得一个好解决。但这真是少数的少数，不是谁也做得到的，那无怪这类悲剧遍于天下了。杀父的儿还是先因斗殴，至于杀伤，并非因其为父母，所以杀他；若杀儿的母却正因其为儿所以杀他，这才真算得“人伦大变”了。我们对于这事，心里感着两重苦痛：第一，断绝人类的生命，本是不忍见闻的事，至于杀掉弱小无知的婴孩，尤为背逆人道，所以犹太王希律虽然多行不义，独因伯利恒城屠婴一事，受万世的唾骂。第二，母子的爱，要算世间最自然深厚的爱情，现在却因为不相干的规则限制，要他亲手来断绝自己的婴孩的生命，这岂不是天下第一凶残不自然的事么？《封神传》说文王被迫吃伯邑考的肉，读者大约总恨纣的无道，其实社会上这般的纣，正是极多，随时随地迫着太姒溺死伯邑考，听见的人非但毫不为奇，反以这一班“纣”的意见为维持风教的信条，岂不奇怪？要说伯邑考与不幸的多数婴孩的区别，只争公私这两个字，其实同是父母所生，有甚公私之分。就说可以分别，但母子的爱，却不论公私贵贱，总是一样。所以我们体察世间杀儿的母的心情，与太姒溺死伯邑考时心情，毫无差别，一样的使人想了毛骨悚然，分感着那些不幸的母所受的“精神的拷打”。德国鞠台所做的戏曲《福斯忒》中牢狱这一场，写玛加来德的心的苦闷，真是世上名文。他一面怕死，一面却因精神上的苦痛，又不求生，虽然开了狱门，脱了锁链，也不愿逃走。他虽然还有旦夕的命，但精神的生命，却已被社会正了“两观之诛”，与他的婴孩同时淹在池中了。在这时候，虽是智绝天人的福斯忒，也只能发“我为甚么生到这世

间来”的叹声。究竟他们有什么罪？池中的婴孩更有什么罪？我们都不知道。不过社会上因袭的道德风俗，是这样说罢了。

近时法国勃里欧做了一本戏曲《母性》，内中也讨论到这问题。律师勃里虐克是一位“社会的栋梁”，平生主张说，为母的事是女人最高的天职，所以他只望他夫人多产，自己却到了外面去游荡。但他很是提倡“道德”，深信社会因为保全家庭，所以排除私生子的。他的妻妹安尼受了男子的骗，便被驱逐出家。安尼没法，只好请产婆堕了胎，却又被法庭捉去了。同案并发的有一个女教师和工人的夫妇，都因生计困难，犯了同他一样的罪。这一个“罪”的后面，却不料藏着许多悲剧。产婆说，“一天有一个女人到我家里。他是使女，被主人骗了。我没有答应。他去后投水死了。第二个来，我也不肯帮助，后来他因为溺婴的罪，上了这个法庭。此后别人再来的时候，我便说，可以的！所以我历来要算救出自杀与犯罪的人，已经不少了。”这剧真可称是母性的悲剧，表示世间因为因袭的道德的迫压，和经济的困难的缘故，造成许多不幸，用了堕胎的方法，仅能救得若干人的自杀和犯罪！这岂不是现代文明的一大缺陷么？原著的意思，照剧中辩护士所说，是希望将来能有一日得到解决，“使我们只产生需要的子女，永远脱离伪善的牢狱，免去渎犯恋爱的事情”。换一句话，便是使女人有自由选择他的配偶，与决定产生子女的数目的全权。现在未能做到，便总不免发生悲剧。产婆能化大事为小事，所以在一方面还算是不幸的女子的恩人。但使这堕胎的产婆反成为女子的恩人的是谁呢？便是这旧社会，和保守旧社会的道德与[1]经济制度的那一班所谓“社会的栋梁”了。

在中国文学堆里，访求关于这问题的作品，除却苏轼的一篇尺

[1] “与”原作“兴”。

牍以外，只有善书里的诗文了。因为中国人多是勃里虐克一流思想，自然没有人来替那犯了“不赦之罪”的母子伸诉。但社会上的实例，却到处发现，我们不能再装聋哑，须将这问题略略研究，从道德和经济的改革上，寻出一个解决法。单是印几张戒溺婴歌，造几所育婴堂，是没用的了。



再论“黑幕”

1919年2月15日刊《新青年》6卷2号
署名仲密
未收入自编文集

《新青年》记者，因我曾在《每周评论》上发表过一篇《论黑幕》，便拿杨亦曾君《对于教育部通俗教育研究会劝告勿再编黑幕小说之意见》一文给我看，问我意见如何。我对于黑幕的意见，大抵已在那篇论中发表，现在别无可说；但看杨君这篇议论，可以斟酌的处所，实在很多，所以再来说明几句，以免读者误会。

我的意见，总括起来是这几句话：“黑幕不是小说，在新文学上并无位置，无可改良，也不必改良。”所以对于杨君提出的四条重大问题，只有一个“否”字的答案。理由如下：

第一，黑幕与写实小说 杨君“从欧洲各国文学史中下一个断定”，说黑幕是与近世文学之潮流相合。文学的界说，中国从来无人提起，近来《新潮》第二期中才有《什么是文学》一篇论文，可以参考，此处不再说明。至于小说本是文学里的一个枝流，自然也应有文学的特质，简约的说一句，便是技巧与思想两件事。写实小说却

更进一层，受过了“科学的洗礼”，用解剖学心理学的手法，写唯物论进化论的思想。杨君所举法国左喇莫泊三几个人，正是这一派的大人物。可惜从这一方面留心比较，竟证不出黑幕与写实小说相合的地方。满纸都是“桃花其面，杨柳其腰”这等形容词；“为一般恋爱自由之痴男怨女，实行恋爱主义之处所”这类叙述；“早不为谋，临时嗟叹，已无及矣，愚哉”这类批判：试问所谓“客观的观念”，究竟在那里呢？左喇莫泊三的那一部小说里，有这样的“客观的”描写呢？其次，自然派作家虽然主张无解决无感动的态度，但他自己总有一种人生观，隐隐跃跃在书中露出。试问那班黑幕家的人生观如何？“最毒妇人心”，“恋爱自由之无耻”，这是他们的人生观么？倘若黑幕是写实派的第一流著作，我不解：莫泊三做得出《人生》，何以不能更进一步，做一部黑幕；中国“文人”做得黑幕这样好书，何以又不略退一步，做一部《人生》呢？倘说只要写出社会的黑暗实事，无论技巧思想如何，都是新文学好小说，那么中国小说好的更多；譬如《大清律例》上的例案与《刑案汇览》，都是事实，而且全是亲口招供，岂非天下第一写实小说么？别国还是古典派传奇派时代，中国已有囚徒的写实小说，真可谓开化最早了。许多人投稿集成的小说，外国也是未曾有过。法国乔治珊特与珊陀，龚枯尔兄弟等两人合作的小说，虽然也有，却没有几十个人合作的。中国的写实派作家，居然多到如此么？

第二，黑幕与社会主义　杨君说，黑幕的好，因为牵及社会问题，引了共产，均富，罢工多种问题作证。但我却看不出黑幕在什么地方说着这样问题。托尔斯泰固然做了许多主义上的小说戏曲，但不知那一部类似黑幕？他做《安娜加来尼那》，并非写“妇女之黑幕”，骂“朝秦暮楚之贱货”；做《黑暗的力》，也不是写“下流社会之大本营”，骂“殊可诛也”，却别有一种深挚的社会的意义。黑

幕只是说社会上的琐事，何尝提出什么问题？例如说“娼妓之黑幕”，只说娼妓骗钱，与《青楼梦》等同一意思，何尝对于娼妓问题，——世间如何而有娼妓，以及如何解决等，——说一句话呢？至于劳动者与资本家的冲突，同盟罢工这种事情，在未有工业的中国，何从层出叠现；黑幕又何从写起？所以要将社会主义与黑幕拉在一处，实在拟不于伦。世上许多名词，一入中国，往往意义还未分明，便浑身染的漆黑：从前梁任公说，社会主义是志在“夺富人之田而有之”；黑幕家冀北傭夫叹息“世道日衰，纲纪日坏”，汇记逆子忤亲之事，“聊示儆戒”，自称“系社会主义”。写一点社会现象，自以为即社会问题社会主义，虽然将黑幕“渡”到社会主义，但不免过于奇怪了。如托尔斯泰式的社会主义人道主义的著作，非但黑幕够不上这名称，就我所知的中国新旧小说里面，也遍寻不得。因为中国文人，明白这社会主义是怎么一回事的，还极寥寥呢。至于文人天职“有闻必录”，写出社会罪恶，教人看了，生起“恻隐之心”，这几句话，也不甚确。难道社会主义是纯从恻隐之心发生的么？只是旁观的人看得他们可怜，发心要救济；不是因为切肤之痛，为救济自己和人类起见而发动的么？有闻必录，是从前报馆主笔的“口头禅”；近时听新闻学研究会的讲演，才知道殊不尽然。倘这所闻的事与社会无甚关切，也不必录；所以略有价值的报，关于个人的私事私德，多不揭载。黑幕家有闻必录的天职，实在不知道他从何处得来！“信手挥来，有闻必录”，虽然合于他的“社会主义”，但与那“客观的观念”和“实验时代”的精神，又如何相容呢？真教人难解了。

第三，黑幕与人生问题　关于这问题，最近有《新潮》第一期里的《人生问题发端》，和《新青年》五卷六号《人的文学》可以参考，现在也不再说。杨君的主张，却很别致，与我们不同。我们的意见，

是先要考究人是什么东西，与人类关系如何，对于自己及人类应该如何；有了这个解决，才好起手做人。杨君却将人生问题，止限定了"生存权"这一条。这求生意志，原是生物共有的事，不仅人类为然，人类也未必便以此为全人类[①]的目的。至于这权利，原要自己保障，不能靠社会救恤。若因社会不救恤，便可打劫拐骗，恐怕既非社会主义的精义，也非人生问题的正解。原文说，"作罪恶的魔鬼"；又说，"作一点不法的行为，社会上也不能说是我们的罪过"：不知究竟是怎样一个意思？我想近代欧洲文学虽然保障人权，宣传革命精神，却不曾说，Silesia 的织工们受了厂主的虐待，可以去打劫木匠的家财，拐骗裁缝的妻女。因为外国人头脑较为清楚，无论思想如何激烈，总有条理，决不会误认人生问题的极致，是在大碗酒大块肉，说作罪恶的魔鬼没有罪过的。以上是关于"食"的问题，还有关于"色"的一面，杨君虽然未曾说及，我从黑幕上略略检查，加以讨论。女子问题，在近代人生的文学中，占有极大的位置。虽然瑞典斯脱林堡丑诋妇女，但世上对于这一点，多不佩服；因为他所描写的那种母蜘蛛式的女人，并非实际上所有。中国文人却都是这一类意见：黑幕中批评女人的话，除上文所引之外，又说"天壤间最多情者妇人，最无情者亦是妇人"；"古人谓女子为杨花水性，岂无所根据而来者"；"余前不言乎？女子如乱风杨柳，毫无定见"；这一种昏乱意见，随处皆是，可谓毫无人气。《新潮》第二期《对于旧家庭的感想》中质问得好：他们以女子为恶性的人类，"为什么不将女子放诸四夷，不与同中国，却要与之合居一家庭"呢？他们以为欺骗女人，是男子的天职；至于女子的天职，只在受这欺骗与挨骂。譬如某甲骗了乙女，在某甲是正当，乙女便是"杨花水

① 原无"类"字，今增。

性";如乙女不受骗,可以免得骂了,在某甲却仍是正当。这是黑幕家的两性[1]问题的意见。试看欧洲各国,有这样人生问题么?吴稚晖先生说中国人"真不拿人当人",可谓十分精确的话。中国男人不将女子当人,实因自己还未明白是个"人",人是什么东西的缘故。这样连"人"的意义还未明白的男子,怎配讲什么人生问题?

第四,黑幕与道德 我的意见以为小说对道德这问题,是不成立的。因为近代写实小说的目的,是寻求真实解释人生八个字,超越道德范围以外。就是托尔斯泰所作主义的小说,也只是在宣传人道主义上,含有道德的意义;并非用孔丘的贞淫兼收,褒贬并用的方法,来维持当时的道德。杨君却把道德的意义,解作劝戒,则《玉历钞传》《坐花志果》《不可录》《太上感应篇疏证》,种类很多,看了大可"长进我们的知识,指导我们的迷途"。可惜如此办法,也终不能进德迁善,试看孔丘删《诗》作《春秋》,到了现在,还有黑幕里那样情形,便是一个例证。杨君又说促进道德的积极的方法,系用"古时的格言嘉谟,来感化人家";一面又消极的用易卜生萧伯讷等的著作,"激动人家,改过迁善"。这样折衷至当的办法,虽然很是周到,古今中外,都已通融,但我仍然有点疑惑,不知近代"西哲"与中国古时先贤两面的意见,究竟能否相合?譬如《颜氏家训》里那些儒佛调和的意见,与易卜生的"一切或全无"的主张,如何相容?又如娜拉那样的行为,与宋儒所说的夫为妻纲,"饿死事小,失节事大"的话,有无冲突?我想天下总只有一个真理,决不能相反的两面,各各不错的。中国人学了生理学,明明听过身体的构造,却依旧相信"丹田"的热气,可以升到脑里,钻通顶骨出去,正是一样的

[1] "性"原作"姓"。

笼统[1]思想。其实新理与旧说,宋儒与易卜生,断然和会不成;反不如权且站住,仔细一想,觉那边[2]较有趣味,便直往那边走:信西哲的便听西哲,信先贤的便从先贤,倒也直捷畅快,比信从大官遗老的不冷不热的折衷说,胜得多了。

通俗教育研究会攻击黑幕的话,有几处我却以为很对。"无非造作暧昧之事实"这一节,说的理由十分充足;尤其切实的,是"名为讬讽,实违本旨"的两句。他们做黑幕看黑幕的人,岂不借口于"讬讽"么?但他的实际,却正与这本旨相背。如黑幕满口总说"万恶淫为首",试问中国那一部淫书不是这[3]样说的?这正是"此地无银三十两"的办法,谁会受他欺骗呢?杨君又将黑幕的猥亵话,去比莫泊三的小说,这正如将春画去比解剖图,还题上佳名,说这是"生命之起源"呢。我先已说过黑幕不是小说,所以同写实小说虚实的比较,也以为不能成立。据杨君的话,仿佛说黑幕是纪实事的书,但也有一点附会,不过因用意不错,不必计较。照此说来,便的确是一种《劝戒近录》之类,一种善书了。既是善书,便不能比左喇莫泊三一派的小说,也不能比易卜生萧伯讷一派的戏曲。

"黑幕小说,这时候人人都要唾骂;过了二十年,个个都要恭维。"这话十分可怕,令我几乎不能自信其目。但仔细一想,现在这时候,男人还想炼气,打拳,复辟,女人还要裹脚,这是什么社会?二十年后恭维黑幕,也是能有的事;只可怜那一班欧洲文学家硬被捉来配享,真可谓不幸之至罢了。我情愿人说中国现在没有新文学,决不愿人将黑幕献出说是欧洲写实小说的一种新潮流,因为荒芜田地还可播种,若满田生了盘根错节的荆棘,那可真无法可想

① "统"原作"络"。

② "边"原作"過",下同。

③ "这"原作"的"。

了。

我对于通俗教育研究会的劝告，也有一点不满，便是这劝告，殊属多事。因为我想这黑幕的发生，是中国社会自然的趋势；社会上对于这黑幕的需要与供给，决非偶然的事，一篇文告，有什么效力？他们那班黑幕家，怎肯听人劝告？即使听了，黑幕也不做了，仍于社会毫无益处。因为那些做黑幕看黑幕的人，依然存在；他们的思想，也依然如故；将来自有别一种“欧洲写实小说的新潮流”出现。试看某报，黑幕废止之后，不是又出了《新魔术》么？譬如一个害梅毒的人，全体组织都有了毒，如今说怕他传染，劝他割去脸上的小疮，补上鼻子。无论这事十分为难，即使勉强办到，也仍然是一个梅毒患者。中国社会的情状，正是如此，所以我说不必劝告；至于办法，则若无六百六对症药将他医好，唯有候其以天年终而已。

我以上将杨君开宗明义的四条问题，一总答一个“否”字，却别写出四条答案如下：

第一，黑幕与现代中国所谓“文学”的潮流相合。因其为全国“文人”之结晶的著作，公认是古今最好小说。

第二，黑幕与现代中国社会的思想潮流相合。因其顺应社会的需要，迎合社会的心理。

第三，黑幕与中国所谓“人生”问题相合。因其代表一般人的“人生观”。

第四，黑幕与中国所谓“道德”不相冲突。因其标榜劝戒，与善书淫书的宗旨相合。

所以我下一个断定：黑幕是一种中国国民精神的出产物，很足为研究中国国民性社会情状变态心理者的资料，至于文学上的价值，却是“不值一文钱”。

〔附注一〕 有几种书，虽然自称黑幕，其实却系《官场现形记》一流的小说。不过因黑幕的声名大了，便赶紧冒牌，希望多卖；当然不能归在一处，所以文中也不论及。

〔附注二〕 我对于杨君的意见，几乎完全不同，但其中几节，也很以为是。如说丑处应该公布这一段话，我在《论黑幕》末节，也曾说及。唯柯南达利却又非纯粹写实派文人；研究侦探小说，也看不出别国的内幕：所以“天下的老鸦一样黑”这比喻，实是不确。中国的坏处，未必与外国相同；便是老鸦原来也非一样，有全黑的，有白项的；此虽小事，也足见中国旧说的不可靠，决不能与新的动物学折衷的了。

（八年二月十五日）



英文 She 字译法之商榷

1919 年 2 月 15 日刊《新青年》6 卷 2 号
署名周作人
未收入自编文集

玄同兄：

你问“他女”这一个字怎么读法，我的意思是读作“他”字，“女”字只是个符号。我译《改革》这篇小说时，曾经说明，赞成半农那个“她”字，因为怕排印为难，所以改作这样：就是“从女，从他，他亦声”；又照小局面的印刷局排印“鷟”①字作“族（下从鳥）”的办法，将“女”字偏在一旁。我写这样一个怪字，一面要求翻译上的适用，一面又要顾印刷局的便利；一面又教中国人看了，嘴里念着“他”字，心里想着“女”字，合成一个第三身的女性人称代名词：是一个不得已的办法。我自己对于这一字的不满，便只在他是眼的文字，不是耳的文字；倘若读音而不看字，便不能了解，实是缺点；至于字形上的不三不四，尚在其次。这是我对于“他女”字的说明，若对于你所说的三种办法，我的意见是这样：

---

① “鷟”原作“鷟”。

（甲）照上文所说，“他女”这名称，不能适用，非但有些不词，实际上背了用代名词的本意了。中国旧书中也有“生”“女”的称呼；但那是名词，不能作代名词用。倘若名词可以兼代名词用，我们要代名词何用呢？（因此想起日本的“彼女”，也不甚妥当。）

（乙）我既然将“她”字分开，写作“他$_{女}$”用了，如用本字，自然没有不赞成的道理。照你说造一“㚉”字，文字学上的理由更为充足，我也极赞成。但这仍是眼的文字，还有点不足；所以非将他定一个与“他”字不同的声音才好。你前天当面和我说的，他读作 ta，㚉读作 to，也是一种办法。我又想到古文中有一个“伊”字，现在除了伊尹、孙洪伊等人名以外，用处很少，在方言里却尚有许多留遗的声音。我们何妨就将这“伊”字定作第三身女性代名词，既不必叫印刷局新铸，声音与“他”字又有分别，似乎一举两得。不知你以为如何？

（丙）中国字不够，就拿别国的字来补，原是正当办法。但连代名词都不够，那可真太难了。我极望中国采用 Esperanto，一面对于注音字母及国语改良，也颇热心。正如你所说，“新屋未曾造成以前，居此旧屋之人，自不得不将旧屋东补西修，以蔽风雨。”修补旧屋之时，如开一个天窗，缺一块玻璃，自然不得不拿别国的东西来用；倘若连砌[①]灶的砖还要求诸海外，便未免太费手脚。我们何妨亲自动手，练一堆烂泥，烧几块四斤砖，聊以应用呢？我以为要教他们认识 li，si，gi 等字，须连上下文一起读；至于单用的时候，——就是用在汉语中间时，——便用第二条所说的新字。我本反对“金”旁一个“甲”字那宗字，却单独赞成“女”旁一个“它”或“也”字的代名词（用“伊”字更好），因为读到“钾”字的人，可以认得

① 原无“砌”字，今增。

Kalium;至于代名词,则不止翻译上要用,便在“灶婢厮养”平常谈话写信看书报时,也是必不可少的。我的赞成新造怪字,更望以“伊”字代用,便因为这个缘故。至于补入中国文中的别国文字,应该用那一种才好,那是别一问题,现在不及议论了。我的意见,总不赞成用某一国的国语,所以将 She 字借用一节,可以作罢了。

总之我对于这个代名词问题,毫无一定成见;那一个方法好,我便遵行。但现在尚无决定的办法,我还暂且用我的旧方法,写那二字一音的字。　　　　　　　　周作人,二月十三日。



小　河[1]

1919年2月15日刊《新青年》6卷2号
署名周作人
未收入自编文集

有人问我，这诗是什么体，连自己也回答不出。法国波特来尔(Baudelaire)提倡起来的散文诗，略略相像，不过他是用散文格式，现在却一行一行的分写了。内容大致仿那欧洲的俗歌；俗歌本来最要叶韵，现在却无韵。或者算不得诗，也未可知；但这是没有什么关系。

一条小河，稳稳的向前流动。经过的地方，两面全是乌黑的土，生满了红的花，碧绿的叶，黄的果实。

一个农夫背了锄来，在小河中间筑起一道堰。下流干了，上流的水被堰拦着，下来不得。不得前进，又不能退回，水只在堰前乱

① 这篇无韵的散文诗未收入自编散文集，而收入了诗集《过去的生命》，有的句子本没有分行，这次则只分节，不分行。

转。

水要保住他的生命，总须流动，便只在堰前乱转。堰下的土，逐渐淘去，成了深潭。

水也不怨这堰，——便只是想流动，想同从前一般，稳稳的向前流动。

一日农夫又来，土堰外筑起一道石堰。土堰坍了，水冲着坚固的石堰，还只是乱转。

堰外田里的稻，听着水声，皱眉说道，——

“我是一株稻，是一株可怜的小草，我喜欢水来润泽我，却怕他在我身上流过。

“小河的水是我的好朋友，他曾经稳稳的流过我面前，我对他点头，他向我微笑。

“我愿他能够放出了石堰，仍然稳稳的流着，向我们微笑，曲曲折折的尽量向前流着，经过的两面地方，都变成一片锦绣。

“他本是我的好朋友，只怕他如今不认识我了，他在地底里呻吟，听去虽然微细，却又如何可怕！这不像我朋友平时的声音，被轻风搀着走上沙滩来时，快活的声音。

“我只怕他这回出来的时候，不认识从前的朋友了，——便在我身上大踏步过去。我所以正在这里忧虑。”

田边的桑树，也摇头说，——

“我生的高，能望见那小河，——他是我的好朋友，他送清水给我喝，使我能生肥绿的叶，紫红的桑葚。

“他从前清澈的颜色，现在变了青黑，又是终年挣扎，脸上添出许多痉挛的皱纹。他只是向下钻，早没有功夫对了我点头微笑。

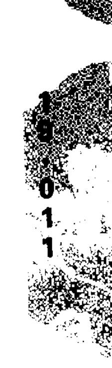
堰下的潭，深过了我的根了。

“我生在小河旁边，夏天晒不枯我的枝条，冬天冻不坏我的根。如今只怕我的好朋友，将我带倒在沙滩上，伴着他卷来的水草。我可怜我的好朋友，但实在也为我自己着急。”

田里的草和蛤蟆，听了两个的话，也都叹气，各有他们自己的心事。

水只在堰前乱转，坚固的石堰，还是一毫不摇动。

筑堰的人，不知到那里去了。　　　　（一月二十四日）



祖先崇拜

1919年2月23日刊《每周评论》第10期
署名仲密
收入《谈虎集》

远东各国都有祖先崇拜这一种风俗。现今野蛮民族多是如此，在欧洲古代也已有过。中国到了现在，还保存这部落时代的蛮风，实是奇怪。据我想，这事既于道理上不合，又于事实上有害，应该废去才是。

第一，祖先崇拜的原始的理由，当然是本于精灵信仰。原人思想，以为万物都有灵的，形体不过是暂时的住所。所以人死之后仍旧有鬼，存留于世上，饮食起居还同生前一样。这些资料须由子孙供给，否则便要触怒死鬼，发生灾祸，这是祖先崇拜的起源。现在科学昌明，早知道世上无鬼，这骗人的祭献礼拜当然可以不做了。这宗风俗，令人废时光，费钱财，很是有损，而且因为接香烟吃羹饭的迷信，许多男人往往借口于“不孝有三无后为大”的谬说，买妾蓄婢，败坏人伦，实在是不合人道的坏事。

第二，祖先崇拜的稍为高上的理由，是说“报本返始”，他们说，

"你试思身从何来？父母生了你，乃是昊天罔极之恩，你哪可不报答他？"我想这理由不甚充足。父母生了儿子，在儿子并没有什么恩，在父母反是一笔债。我不信世上有一部经典，可以千百年来当人类的教训的，只有纪载生物的生活现象的Biologe(生物学)才可供我们参考，定人类行为的标准。在自然律上面，的确是祖先为子孙而生存，并非子孙为祖先而生存的。所以父母生了子女，便是他们(父母)的义务开始的日子，直到子女成人才止。世俗一般称孝顺的儿子是还债的，但据我想，儿子无一不是讨债的，父母倒是还债——生他的债——的人。待到债务清了，本来已是"两讫"；但究竟是一体的关系，有天性之爱，互相联系住，所以发生一种终身的亲善的情谊。至于恩这一个字，实是无从说起，倘说真是体会自然的规律，要报生我者的恩，那便应该更加努力做人，使自己比父母更好，切实履行自己的义务，——对于子女的债务——使子女比自己更好，才是正当办法。倘若一味崇拜祖先，想望做古人，自羲皇上溯盘古时代以至类人猿时代，这样的做人法，在自然律上，明明是倒行逆施，决不可许的了。

我最厌听许多人说，"我国开化最早"，"我祖先文明什么样"。开化的早，或古时有过一点文明，原是好的。但何必那样崇拜，仿佛人的一生事业，除恭维我祖先之外，别无一事似的。譬如我们走路，目的是在前进。过去的这几步，原是我们前进的始基，但总不必站住了，回过头去，指点着说好，反误了前进的正事。因为再走几步，还有更好的正在前头呢！有了古时的文化，才有现在的文化；有了祖先，才有我们。但倘如古时文化永远不变，祖先永远存在，那便不能有现在的文化和我们了。所以我们所感谢的，正因为古时文化来了又去，祖先生了又死，能够留下现在的文化和我们——现在的文化，将来也是来了又去，我们也是生了又死，能够

留下比现时更好的文化和比我们更好的人。

我们切不可崇拜祖先，也切不可望子孙崇拜我们。

尼采说，“你们不要爱祖先的国，应该爱你们子孙的国。……你们应该将你们的子孙，来补救你们自己为祖先的子孙的不幸。你们应该这样救济一切的过去。”所以我们不可不废去祖先崇拜，改为自己崇拜——子孙崇拜。（八年三月）



思想革命

1919年3月2日刊《每周评论》第11期
署名仲密
收入《谈虎集》

近年来文学革命的运动渐见功效，除了几个讲“纲常名教”的经学家，同做“鸳鸯瓦冷”的诗馀家以外，颇有人认为正当，在杂志及报章上面，常常看见用白话做的文章，白话在社会上的势力，日见盛大，这是很可乐观的事。

但我想文学这事物本合文字与思想两者而成，表现思想的文字不良，固然足以阻碍文学的发达，若思想本质不良，徒有文字，也有什么用处呢？我们反对古文，大半原为他晦涩难解，养成国民笼统的心思，使得表现力与理解力都不发达，但别一方面，实又因为他内中的思想荒谬，于人有害的缘故。这宗儒道合成的不自然的思想，寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清，所以这荒谬的思想与晦涩的古文，几乎已融合为一，不能分离。我们随手翻开古文一看，大抵总有一种荒谬思想出现。便是现代的人做一篇古文，既然免不了用几个古典熟语，那种荒谬思想已经渗进了文字里面去了，自然也随处出现。譬如署年月，因为民国的名称不

古，写作"春王正月"固然有宗社党气味，写作"己未孟春"又像遗老。如今废去古文，将这表现荒谬思想的专用器具撤去，也是一种有效的办法。但他们心里的思想，恐怕终于不能一时变过，将来老瘾发时，仍旧胡说乱道的写了出来，不过从前是用古文，此刻用了白话罢了。话虽容易懂了，思想却仍然荒谬，仍然有害。好比"君师主义"的人，穿上洋服，挂上维新的招牌，难道就能说实行民主政治？这单变文字不变思想的改革，也怎能算是文学革命的完全胜利呢？

中国怀着荒谬思想的人，虽然平时发表他的荒谬思想，必用所谓古文，不用白话，但他们嘴里原是无一不说白话的。所以如白话通行，而荒谬思想不去，仍然未可乐观，因为他们用从前做过《圣谕广训直解》的办法，也可以用了支离的白话来讲古怪的纲常名教。他们还讲三纲，却叫做"三条索子"，说"老子是儿子的索子，丈夫是妻子的索子，"又或仍讲复辟，却叫做"皇帝回任"。我们岂能因他们所说是白话，比那四六调或桐城派的古文更加看重呢？譬如有一篇提倡"皇帝回任"的白话文，和一篇"非复辟"的古文并放在一处，我们说那边好呢？我见中国许多淫书都用白话，因此想到白话前途的危险。中国人如不真是"洗心革面"的改悔，将旧有的荒谬思想弃去，无论用古文或白话文，都说不出好东西来。就是改学了德文或世界语，也未尝不可以拿来做"黑幕"，讲忠孝节烈，发表他们的荒谬思想。倘若换汤不换药，单将白话换出古文，那便如上海书店的译《白话论语》，还不如不做的好。因为从前的荒谬思想，尚是寄寓在晦涩的古文中间，看了中毒的人，还是少数，若变成白话，便通行更广，流毒无穷了。所以我说，文学革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，却比第一步更为重要。我们不可对于文字一方面过于乐观了，闲却了这一方面的重大问题。

（八年三月）



日本的新村

1919年3月15日刊《新青年》6卷3号
署名周作人
收入《艺术与生活》

近年日本的新村运动，是世界上一件很可注意的事。从来梦想 Utopia 的人虽然不少，但未尝着手实行，有些经营过的，也因种种[①]关系不久就消灭了。俄国 Tolstoj 的躬耕，是实行泛劳动主义了；但他专重"手的工作"，排斥"脑的工作"；又提倡极端的利他，没杀了对于自己的责任：所以不能说是十分圆满。新村运动，却更进一步，主张泛劳动，提倡协力的共同生活，一方面尽了对于人类的义务，一方面也尽各人对于个人自己的义务；赞美协力，又赞美个性；发展共同的精神，又发展自由的精神。实在是一种切实可行的理想，真正普遍的人生的福音。

一九一〇年，武者小路实笃（一八八五年生）纠合了一班同志，在东京刊发《白桦》杂志，那时文学上自然主义盛行，他们的理想主义的思想，一时无人理会；到了近三四年，影响渐渐盛大，造成一种

① "种种"原作"动动"。

新思潮。新村的计划，便是这理想的一种实现；去年冬初，先发队十几个人，已在日向选定地方，立起新村（Atarashiki Mura），实行"人的生活"。关于这运动的意义与事实，我极愿略为绍介；但恐自己的批判力不足，容易发生误会，所以勉力多引原文，可以比较的更易看出真相。

新村的运动，虽然由武者小路氏发起，但如他所说，却实是人类共同的意志，不过由他说出罢了。

> 我的无学，或要招识者嘲笑；但我的精神可是并无错误。我的精神，不是我一人的精神，与万人的精神有共通的地方。我所望的事，也正是万人所望的事。……我决不希望什么新奇的事，不过是已经有多人希望过了的，又有多人正希望着的事罢了。（武者小路实笃著《新村的生活》序）
>
> 我极相信人类，又觉得现在制度存立的根基，非常的浅。只要大家都真望着这样社会出现，人类的运命便自然转变。
>
> （《新村的生活》第三三页）
>
> 只要万人真希望这样的世界，这世界便能实现。
>
> （第二一页）

因为人类的运命，能够因万人的希望而转变；现在万人的希望，又正是人类的最正当最自然的意志，所以这样的社会，将来必能实现，必要实现。

> 我所说的事，即使现在不能实现，不久总要实现的：这是我的信仰。但这样社会的造成，是将用暴力得来呢？还不用暴力呢？那须看那时个人进步的程度如何了。现在的人还有

许多恶德，与这样的社会不相适合。但与其说恶，或不如说“不明”更为切当。他们怕这样的社会，仿佛土拨鼠怕见日光。他们不知道这样的社会来了，人类才能得到幸福。

（第一八页）

新时代应该来了。无论迟早，世界的革命，总要发生；这便因为要使世间更为合理的缘故，使世间更为自由，更为“个人的”，又更为“人类的”的缘故。（第二五二页）

对于这将来的时代，不先预备，必然要起革命。怕惧革命的人，除了努力使人渐渐实行人的生活以外，别无方法。

（第一四页）

新村的运动，便在提倡实行这人的生活，顺了必然的潮流，建立新社会的基础，以免将来的革命，省去一回无用的破坏损失。

人的生活是怎样呢？是说各人先尽了人生必要的劳动的义务，再将其馀的时间，做个人自己的事。（第一百二页）

我们生在现世，总感着不安；觉得照现在情形不会长久支持下去。现在世间不公平不合理的事真多，因此不能实行人的生活的人，也便极多。（《新村的说明》第一页）

非人的生活，便是说不能顾得健康自由寿命的生活。因为想得衣食住，苦了一生的生活。明知要成肺病，为求食计，不得不劳动；已经成了肺病，为求食计，还不能不劳动；听人家的指挥，从早晨直做得晚，没有自己的馀暇。……这等人，我们不能说他们所过的是人的生活。（第二页）

我想人类不能享人的生活，是大错的。这错误从何而生，大约有种种缘由。简单说，便是因为他们不明白人类应该互

助生活;反迷信自己不取得便宜,即要受损失的缘故。所以心想别人的不幸应该永远忍受,只要自己幸福便好。

（同上）

我们想改正别人不正不合理的生活,使大家都能幸福的过人的生活;但第一须先使自己能实行这种生活,使人晓得虽在现今世间,也有这样幸福的生活,可以随意加入。

（第四页）

这便只是互助的生活。不使别人不幸,自己也可以幸福;不但如此,别人如不幸,自己也不能幸福;别人如损失了,自己也不能利益的生活。（第五页）

我们想造一个社会,在这中间,同伴的益,便是我的益;同伴的损,便是我的损;同伴的喜,便是我的喜;同伴的悲,也便是我的悲。现今世上,都以为别人的损失,便是自己的利益;外国的损失,便是本国的利益。我们对于这宗思想的错误,想将我们的实生活,来证明他。……世上以为若非富归少数者所有,其馀都是贫民,社会便不能存在;对于这宗思想的错误,我们也想就用事实来推翻他。

（《新村的生活》第一百四页）

各人应该互相帮助,实行人的生活。现在文明进步,可以做到使一切的人,都不必有衣食住的忧虑;但实际上,现在为了衣食住在那里辛苦的人,还那么多,很是不好的事情。病人也不可不休息,应该利用以人类智力得来的方法,使他们早得回复健康。但在现在不能如此:世上因为没有钱,不能保全天命的人,不知可有多少。这都是普通的事实;但这事实却可以用人力消灭的,所以我们应该设法消灭他。据我想这最好的方法,只有各人各尽了劳动的义务,无代价的能得健康生活上

必要的衣食住这一法。……这样我们才能享幸福的人的生活。（第二二至二三页）

凡是人类，因使别人过人的生活，自己才能实行人的生活；又因自己实行人的生活，才能使别人过人的生活：这个确信，因了这回的战争，愈加明显了。……人在错误的路上走，不能得到平和。在归到正路以前，血腥的事件总将接联而起。世人不能像以前的享受平和了。这正像将一个球从坡上滚下，却等候他中途止住一样。少数的人，在多数人的不幸上，筑起自己的幸福，想享太平的福，也不可能了。一切都非用人力变成平等不可。这并不是说，叫一切的人都变成现今的劳动者，也不是都变成现今的绅士：只说一切的人都是一样的人，是健全独立的，尽了对于人类的义务，却又完全发展自己个性的人。……一切的人只要尽了一定的劳动义务，便不要忧虑衣食住。凡是不能将健全的生活所必需的衣食住给予人民的国，不能乐享太平。（第一六至一七页）

这新社会中第一重要的人生义务，便是劳动，但与现在劳动者所做的事，内容与意义上又颇有不同。因为这劳动并非只是兑换口粮的工作；一方面是[1]对于人类应尽的义务，一方面是在自己发展上必要的手段。

我想世上如还有一个为食而劳动的人存在，那便是世界还未完全的证据。“额上滴了汗，去得你的口粮”的时代，此刻已应该过去了。……若在现代，不但如此，简直可说，为了你

① 原无“是”字，据《新青年》增。

的口粮，卖去你的一生！这样境遇的人，不知有多少。但这正因社会制度还未长成完全的缘故。我并不诅咒劳动；但为了口粮，不得不勉强去做的劳动，应得诅咒。在人类成长上必要的劳动，应得赞美！　　（第五至六页）

我尊敬现在的劳动者，看他们虽然过度的劳动，却仍然颇高兴的度日。但我不能说，现在他们的劳动是正当，是健全。

（第十页）

劳动也有几种，有我们生存上必不可缺的劳动，与不必要的劳动。现在将这必不可缺的劳动，专叫一部分的人负担，其馀的人都悠游度日，虽说在现今是不得已的事情，决不是正当的事。　　（十一页）

食是各人共通的事，所以如为食而劳动，各人应该共同出力，才是正当，才是合宜。各人协力工作，使得负担减少，结果增多，心力体力资本都是必要。　　（第八页）

人类为求生存，必要一定的食物。譬如人类常食，一定要多少五谷；这若干分量的五谷，应该有人种作。但现在世上，已没有奴隶存在的理由；所以我们都有种作这食物的义务。……其他关于矿业渔业等等，我们也一样应该分担工作；这是人类为了人类的要求而劳动，极是正当的事。

（二五二页）

工场是共有的东西。各人不要愁他的衣食，可以安心劳动：男人做男的事，女人做女的事。　　（十二页）

身体弱的人，如任什么工都不能做，便不劳动也可以的。……对于病人，医生与药物，都无代价。凡有在健全的人的生活上必要的东西，都无代价可以取得。各人有这样权利，便只因各人在劳动上已经尽了义务。而且各人又都替不幸的

邻人代为劳动了，所以无代价的给与，毫不奇怪。

（第十三页）

一切的人都是平等。没有特别才能的人，在一定期间，都要劳动，这是为自己，也兼为不幸的邻人而劳动。因了劳动的难易，又有区别，工作愈难，义务年限愈短。劳动的分配，由第一流的政治家经济家公平办理。个人的意志，仍然十分尊重。

（第二三页）

在合理的社会里，雇用使女和工人的事，不能行了。各人都是仆役，又都是主人。劳动者这一个特别阶级，也没有了。无论什么人，都非劳动不可。只是有特别才能的人，或衰弱的人，可以免去，但这只是一种例外。（第二五七页）

那时候奴仆使女这类人，已没有了。但同胞的人类互相帮助，也可以简易的得到衣食住。不必各自煮饭，那是不经济的事。只有一处煮了饭，用自动车分送各处。屋里的扫除等，也可以用机械来做，可以简单了事。随后各人利用闲暇的工夫，可以随意再加整理。（第一九页）

劳动者便是绅士，绅士也即是劳动者；平民便是贵族，贵族也即是平民。各人虽不能任意动作，却可以没有衣食住的忧虑。大家各自独立，却有同一的精神贯通其间。协力的喜悦，与独立的喜悦，同时并尝。劳动与健康，互相调和。机械供人使用，不使人被机械使用。不必要的劳动，竭力省节，留出工夫，使各人可以做自己的事。（第四六页）

贫富平等，并非使富人变成穷人，不过富人穷人同是一样的"人"，便同是一样的过人的生活罢了。现在的富人，不能算得在那里过人的生活。略略明白的富人，见这理想的时代到来，怕还要喜欢不迭。（第二十页）

这新社会原是人类本位的组织，但在现今社会中，不能不暂受一点拘束。所以对于国家的关系，只能如此——

> 古人说，“该撒的东西，还了该撒。”我们也便将国家的东西，还了国家。在国家一面，可以相信这新社会的设立，于他并无损害。税也拿出，征兵也不敢抗拒；要说的话尽说，意见也尽发表，可以非难的事，也要非难。但我们不想用暴力来抵抗暴力。（第四一页）

这解决暴力问题，实在可是难说。但他们因为“相信人类”，又如《一个青年的梦》序中所说，“我望平和的合理的又自然的，生出这新秩序。血腥的事，能避去时，最好是避去。这并不尽因我胆小的缘故，实因我愿做平和的人民”。所以新村的运动，是重在建设模范的人的生活，信托人间的理性，等他觉醒，回到合理的自然的路上来。

> 我是建设者，是新的萌芽。我们建设新的房屋；能够多造，便想在各处尽量建造。有人愿意进去住的，十分欢迎。我们的工作，是在建造比旧的还要适于人的生活的新屋。但一半也因我们自己想在这屋里生活的缘故。（第一百六页）
>
> 这样的时代来了，人生问题未必便能解决，但这时代未来以前，人间总不能得不被良心责难的生活。（第十五页）

关于男女道德问题，一时未能定出规约，大约是这样——

新社会的里面，当然没有妓女，实行一夫一妇制度；也决没有强暴的事。其间的制裁法，让大家自己去想就好了。知耻的人，比不知耻的，自然更可尊敬。……这宗问题，非实际遇见，不能预先解决。但总之金钱的力，在这些事上，决不能再作威福，这是确实的了。（第五六页）

新社会中虽不戒杀生，但纯为口腹的残害，也所不取。

肉食在所不禁，但菜食的人，将来总逐渐增多。也想养猪养鸡，倘大家说不必杀了来吃，不杀也好；如有人要杀，也不必严禁。可是残酷的杀法，也不应该。……关于这宗问题，我还没有十分仔细想过。但人如有了爱，那便是猪或鸡，可也杀不下手罢。暂时或向别村买来也好，但也不能说是好事，这总凭大家的意见。我还没有感到这样深广的爱，竭力的来反对肉食。（第五七至五八页）

新村的计划，现在虽只限于一地，又只有第一个村，但精神上原含有人类的意义，所以希望很远，将来逐渐推广，造成大同社会：那时候，新村的计划，才算完成。

这样的制度，先是分国的行了，我还梦想将来有全人类实行的一日。一切的人在自己国语之外，都能说世界语；无论到了何处，只要劳动，或是执有劳动义务期满的证据，便不要金钱，可以生活；可以随意旅行，随意游览，随意学习。这样世界，只要人类再进一步，没有不能办到的事。一个人到了无论那里，都有同一的义务，同一的权利。先是以人类的资格而生

> 活，更以个人的资格而生活；先在世上为了生存而劳动，更为发展自己天赋的才能而生存。……我望将来有这一个时代，各人须尽对于人类的义务，又能享个人的自由。
>
> （第二四页）

以上是新村的理想，以协力与自由，互助与独立为生活的根本。在生物现象上虽然承认生存竞争的事实，但在人类的生活上，却不必要。

> 甲：这样说，是人类应该协力的生活；又是这样才能安心喜悦，幸福的过日子，你们根据了这信仰，所以立起新村来的？
>
> 乙：是的。
>
> 甲：这样，生存竞争岂不可以没有了么？
>
> 乙：在我们同伴中间，当然可以没有。
>
> 甲：照你们的主义上说来，生存竞争是错的了？
>
> 乙：我想在人间同类中，总是不应有的。
>
> （《新村的说明》第八页）

至于实行上，现在正是发端，去年十一月才在日向的儿汤郡石河内买了一块地，建立第一新村，着手耕种。又在东京发行一种月刊《新村》，发表意见，记载情形。下面这几节，便从这月刊中抄出，可以晓得大概。

> 看大家在那里劳动，真是快事。从山冈上叫他们时，大家一齐答应。最有腕力的横井立刻撑小船来迎，渡过河到了大

家劳动的地方。前回下种的芜菁和瓢儿菜，都已长出可爱的芽。二亩的荒地现在已很整齐的耕好，都播了种子。我到明日也可拿着锄头，同众人一起劳动，想起来很是愉快。

大家停了工作，在河中洗净了锄镰等农具，乘船回来。吃麦四米六的饭，很觉甘美。地炉中生了火，同大家闲谈，随后到楼上，拟定先发队的规则，今年年内便照着做事。——每日值饭的人五时先起，其馀的六时起来，吃过饭，七时到田里去，至五时止。十一时是午饭，下午二时半吃点心，都是值饭的人送去。劳动倦了的时候，可做轻便的工作。到五时，洗了农具归家。晚上可以自由，只要不妨碍别人的读书，十时以后息灯，这是日常的生活。雨天，上午十一时以前，各人自由，以后搓绳或编草鞋，及此外屋内可做的工作。每月五日作为休息日，各人自由。又有村里的祭日，是释迦耶稣的生日，一月一日，新村土地决定的那一天，August Rodin 的生日；又因为这样是四月直跳到十一月，所以 Tolstoj 的生日也加进去，定为祭日。就是一月一日，四月八日，八月二十八日，十一月十四日，十二月二十五日这五天，定为新村的祭日，到那时节，当想方法举行游戏。（十二月七日武者小路实笃通信，见《新村》第二卷一号）

早上七时大家拿了锄或斧，穿上工作的衣服，乘船出去。从清早起，只穿一件小衫劳动，毫不寒冷。横井等有时赤了膊，元气旺盛的做事。今日麦已播种了。近处的农夫同来参观的人见了我们的工作，都很惊服。午后四时起，我们动手砍丛莽，烧草原，直到太阳下山才回去。昨日照了六张照相，……其中一张，在河中大岩石上，大家都坐着。这真是美丽的地方；这大岩石，现在已由新村的人，替他定了名字，叫作

Rodin 岩(Rodin-iwa)。因为土地决定的日子,正在 Rodin 生日十一月十四日,所以作为纪念。这是一个形状很奇妙,看了很愉快的岩石。倘来参观新村,我愿意引导。

(同日今田谨吾通信)

对于这平和的运动,可是也有加害中伤的人。武者小路氏通信中又说:

据从高锅来的人说,今日《日洲新闻》上对于新村的生活,颇有微词,说很为石河内的村人所嫌恶。又有东京的匿名信,寄与高锅近处的村长,教他不许卖土地给新村的人。我想稍过几时,他们就会明白了。世间无论怎样的讲坏活,可请不必忧虑,我们不久必将渐为村人所爱。村人看见我们到了许多人,难免觉得奇怪;听说还疑心我们到这里来养狸子,将皮去卖钱呢。 (《新村》第二卷一号)

原来人生的福音,虽然为万人幸福设法,但因为他们不明白,所以免不了有许多谬见。那些村人的误会,只要晓得了真相,自然可以消除;只有执着谬误思想的政治家道德家,文人主笔一流人物,难得有觉悟的时候。武者小路氏说,“太阳虽然一样的照临,但众人未必能够一样的容受他的恩惠。”又说,“土拨鼠不能爱日光。这在土拨鼠是不幸,但在太阳不是不名誉。”这正是极确的话。



答蓝志先君[①]

1919年4月15日刊《新青年》6卷4号
署名周作人
未收入自编文集

知非先生：

本月十一日贵报答胡适之先生文中，有关于我所译《贞操论》的一节批评。与谢野夫人原论的是非如何，译者原无代为答辩的必要。但若招了误解，却是绍介者应负责任。所以写这一封信，将误解之处，略加辩明。

第一，先生将爱情误解作情欲。先生说，"如果夫妇关系纯是爱情的问题，（中略）彼此都不过借着对手来满足一时的情欲。"又说，"夫妇关系要是纯以爱情为主，（中略）骨子里却不过借着对手满足他的一时情欲。"照上文所说，明明是将爱情当作"盲目的感情作用"，便只是性的官能的牵引，并非我们所承认的恋爱。因为恋爱照德国 Fh Lipps 说，是两性间的官能的道德的兴味（见所著《伦理的根本问题》），不单是性的冲动。恋爱的结婚，即是"官能的道

① 原题《周作人答蓝志先书》。

德的两性关系”，与先生力说的人格的结合，并无什么不同。所以上文爱情即情欲的意见，不免有点误解。

第二，先生所提倡的贞操，是哪一种意思？先生所说的贞操，是指纯洁(Chastity)呢？还是信实(Fidelity)呢？如指肉体与精神的完全纯洁，便非先将《贞操论》中所提出的疑问解答不可。如指相互的信实，那是分所当然，可不必说了，但名目却非另定不可。因为贞操二字，习惯上是指肉体的纯洁，为强迫守贞守节的根本，很易误会的。但先生仿佛又说贞操即节制性欲，是否即Abstinence？我一时不能了解。先生所说贞操二字的意思，还要请说明才好。

第三，先生将自由恋爱误解作杂交。这个误会，即因第一条而起。先生说，“如果照这样说，放任情欲是真实，抑止情欲是虚伪，把贞操根本推翻，那有什么可以叫做夫妇？”便是将自由恋爱当作“放纵无节制”，“在性欲发动的时候，随便找一个对手来消遣”。我记得从前《民报》说起社会主义，曾有人大加攻击，说社会党人的目的，是在“夺富人之田而有之”，正是一样的误会。口说自由恋爱，实行放任情欲的人，想必世间也多。但我们不能因了他们，便断定说自由恋爱即放任情欲，因为恋爱有官能道德的两种关系，所以一面是性的牵引，一面是人格的牵引。倘若[1]没却了他人的人格，只求自己的情欲的满足，那便不能算是恋爱，更不是自由恋爱了。

先生批评《贞操论》的根本的错误，在于“忘却人有人格”。这怕是先生的根本的误解，却在译者也应负责任。因我只译了这一篇，没有将与谢野夫人所作关于这问题的许多论文译出，致令先生不及参看，下这一个断语。与谢野夫人对于结婚与恋爱的意见，皆

---

① “若”原作“者”。

以人格为主眼。但读《关于贞操的反省》(《我等何夫求ムルカ》第二九五至三百页)《恋爱与情欲》(《爱理性及勇气》一六七页)《结婚之现代的意义》(《若夫友八》六二至七四页)便极明白。其实此刻略有点知识的人,大抵晓得"人有人格",与谢野夫人当然不会连这些事也不懂的。以上只是关于《贞操论》的误解的说明,至于先生本文的论旨,我也不妄参末议了。请将此信附载报末,或加以教言,尤为感激。

八年二月十三日,周作人。



俄国革命之哲学的基础[①]

1919年4月15日起刊《新青年》6卷4、5号
[译文]鲁起明译
收入《艺术与生活》

人常常说十八世纪的法国哲学者，对于法国大革命，没有什么供献；即使 Rousseau 不曾著作，民主主义也早晚总要出现。不安不满足的精神，久已充满国内；一七五三年 Lord Chest Rfield 到法国时，曾说所有政府大变革以前的征候，都已存在。所以 Voltaire，Rousseau，Condorcet，Mably，Morelli 等一群人，不过是发表这隐伏的感情，叫了出来罢了。但我想，这或者不如这样说，倒较为的确：法国哲学者将新思想散布在预备好的熟地上，播了革命的种子。俄国的哲学者，对于本国，也正尽了同一的义务。俄罗斯——真的俄罗斯，不是 Ramanov 家的俄罗斯，——希望改革，已经长久了；俄国哲学家的功绩，便在指导他，使民众心里的茫漠的希望，渐渐成了形质。

加德林二世的时代，十八世纪的政治、社会、哲学各种思想，在

① 英国 Angelo S. Rappoport 著，1917年7月，The Edinburlgh Review。

俄国得了许多信徒。但能完全理解 Voltaire 与百科全书派学说的人，却很不多。只有结社的影响，较为久远。俄国秘密结社，并不违背基督教，反以此为根据；所重在个人的完成，对于政治社会的改革，还不十分置重，但在当日政治及社会思想上，也间接造成一种影响。他们竭力反抗国民的与宗教的狂信，自然不得不指出现存的弊害，判他的罪恶。他们的事业所以也就是破坏与建设两面。德国的党会，多有神秘性质；在俄国便变了一种伦理的组织的运动。聚了许多有思想、有独立的判断力的人，使他们在民众上，造成一种极大的影响。

加德林二世时党会里面，最重要的人物是 Novikov。在他的报纸 Utrenyj Sujet 上，非但提倡高等的伦理思想，而且竭力攻击女王的外交政策，与因此引起的战事。他说，战争这事，除了自卫之外，是应该避忌的。加德林当初也是 Voltaire 的弟子，Diderot 的朋友，所以也任凭他做这些博爱的事业。但法国革命起后，便变了心思了，她看了社会的独立思想的发表，都认作一种政治的煽动；所以会所一律封闭，Novikov 虽然已是老年，也投入 Schlüsselbury 狱中了。他的著作，可以算是俄国独立思想的萌芽，希求自由的第一叫声。这思想还是蒙胧茫漠，又多偏于慈善的与伦理的一面，因为他还不敢将改造社会国家这两项，列入他的宗旨里去；但这总是一种破坏运动，在俄国造成独立的舆论，就为一切社会改革上供给一种必须的资料。

在加德林的末年，微弱的声音，要求社会改革，渐渐起来了。俄国有智识的人，受了 Rousseau 影响，知道一切的人，本来都是平等，如今看了少数的人奢华度日，多数的人饿着，觉得不甚正当。这革命思想的前驱中最有名的，是 Radishtshev，曾经模仿 Sterne 的《感情旅行》，作了一部《莫斯科圣彼得堡旅行记》。他虽然反对

专制，但不敢要求政治的改变；他只注重在说田村改革的必要。他并不组织什么党会，不过发表公同的意见。那时俄国有智识的人，受了西欧的哲学、政治[1]、社会上各种主义的影响，大抵都是这样思想。可是他却因此终于被捕，审问之后，定了死刑；加德林算是很慈仁的，将他减罪，改为西伯利亚十年的徒刑。保罗一世将他母亲所罚的人，多放免了，也将他叫了回来。亚力山大一世又召他编订法律。但 Radishtshev 觉得自己急进的意见，不能与当日的俄国相容，绝望厌世，在一八〇二年九月自杀了。

俄国第一次真正的革命运动，要算是一八二五年的十二月党的起事。这是一群贵族军官所结的党会；他们在抵抗那颇仑并联军占据法国的时候，吸收了西欧自由的民主思想。这时候，他们对于亚力山大一世的希望，已经完全破灭；从前的 La Harpe（译者案，此人本瑞士人，属法国查可宾党，为亚力山大一世的师傅）的弟子，于今缔结神圣同盟，变了一个极端的顽固党了。这群军官组织了一个秘密会，希望本国改行西欧自由的民主的制度。十二月十四日——十二月党的名称，便从此出，——在伊撒街行了一个示威运动。这还未成熟的革命，终于压服，流了许多血；五个首领处了绞刑，其馀的都送到矿洞里——帝制的干燥的断头台——去了。

十二月党人是俄国的革命的爱国者。他们的动机，全是对于本国的爱情，热心希望那完全的独立。他们爱俄国的过去，爱历史上自强不挠的时代，所以他们希求平民议会的复活，Novgorod 政府时代的独立强盛的再兴。十二月党虽然想采用西欧制度，但并非奴隶的模仿，原是主张依着本国情形，加以改变的。他们并不如大斯拉夫主义者一样，相信俄国有特别的使命；但对于国民的物质

[1] “政治”原作“治政”。

与精神的能力，却深信不疑。有几个主张君主立宪，有几个是纯粹的民主党人。对于当时的一派社会主义，大多数却是反对。宗教上全是自然神教的信者(Deists)，他们承认，如望在俄国建设起政治和社会的新制度，只有革命这一法。这次革命虽然很残酷的压服了，可是发生了极大的影响。正如 Herzen 说，"伊撒街的炮声惊醒了全时代的人"。因为做了一个手势，便遭流徙；为了一句话，便遭绞死；俄国少年很勇敢的与专制战斗。虽然有政府的迫害，中古式的虐待苦刑，继以黑暗的压迫时代，那十二月党的思想，终于不能灭绝。好像一颗活的种子，埋在地下，等到三十年后，克利米亚战争的时候，又开起花来。

专制政治能够钳制言论，但终不能禁止思想。俄国有知识的人，虽然嘴里不能高声说出，手里不能明写，但心里仍是想着。他们缓缓的，却又极坚定的积聚思想，又传播出去。有许多人，转入绝望，有如 Lermontov 所表示的；但也有许多人积极进行，借了批评或讽刺——这一种文学，在迫压的政治底下最容易养成发达——的形式发表他们的思想。他们不能批评政府的事，又不能直说出自由思想来，所以他们便做小说及喜剧：Gogol 的《按察使》(Revizov)《死灵魂》(Mertvago Dushi＝Dead Souls)，Gribojedov 的《聪明的不幸》(Groe ot Uma＝Misfortune Out of Cleverness)诸书，对于官僚政治，都加以批评嘲笑。言论虽然受了钳制，但他们也想出方法，能在夹行里寄寓一种意义。俄国人因此养成了一种技术，为西欧人所不晓得的，就是翻弄那出板检查官的手段。

其时 Hegel 的哲学，初在俄国出现，得了许多徒党。从官府一方面看来，这 Hegel 学说是一种保守派的主张，所以俄国政府也便不加禁止。于是德国的玄虚飘渺的形而上学进来，替代了法国哲学家的明白简洁的、人道主义的、革命的思想。俄国社会不准像百

科全书派一样的直接议论政治问题，便从德国哲学借了抽象的语言来用。这德国哲学在俄国的影响，很是有害；因为使人只是空谈理论，不着实际。但在当时也有益处；因为他使俄国思想家，因此能够用哲学的文句来说话，尼古拉一世的检查官，不大容易懂得。空想的社会主义，不主张革命，只想从道德与精神的复活上，求出人类的救济；这种思想，也瞒了检查官的眼，混进国内。这样俄国哲学家暂能绍介新思想与读者，又用隐藏的文句，讨论宗教政治的根柢，各地方都有团体发生，讨论社会与政治各问题；Aksakov、Khomjakov、Herzen、Ogarev 诸人，都在 Stanke viltsh 家中聚会。在这样空气中，十二月党播下的种子，才生了根，证明他的精神比暴力尤为坚固强大。

克利米亚的大不幸，又使社会的不满，愈加增高。但尼古拉暴死，亚力山大二世即位，人心又略安静。政治的自由，与社会的平等诸问题公然可以讨论了。

发表这种思想最有力的人，是 Aleksandr Herzen，世间通称他为俄国的 Voltaire。他的思想，很受着 St. Simon 社会主义的影响；但关于政治的改革，却多遵十二月党的意见。他又特别注意于解放农民这件事。他于俄国革命思想上，造成一个深长的影响；但论他气质，却是破坏的，不是建设的人；是传播理想的，不是创立学说的人。他是一个艺术家，又是革命的哲学家。他想推行他的理想，用“时间”的力量，不想用凶暴的方法。因此他和他的朋友 Ogarev，都时常被人责备，说他们是消极的，不能做事，只会坐着悲叹。他们两人，曾在伦敦住过多时，发刊《北极星》与《钟》两种报章，主张各种改革，如解放农奴，废去检查官，许可言论自由等。

Herzen 的政治理想，是想合斯拉夫民族，设立一个联邦的共和国，波兰听他独立。他很赞成土地公有制；以为用了此制，将来

容易改行社会主义的新制度，使俄国可以不受资本主义及中产阶级的压制。Herzen虽不是斯拉夫国粹党，但他的意见，也以为俄国社会革命，比欧洲各国更有好的希望，因为在俄国过去的迫压，还是较少些许。别国都经了多次变革，所以个人略一行动，便被过去的遗迹绊[①]倒，阻了上进的路；俄国的个人，便没有什么"过去"来妨碍他。

Herzen比别人更懂得他们自己国民的心理。俄国人在善恶两方面，在积极的拥护人权，与消极的顺受两方面，都是绝对的。所谓自由政治，在他们看来，不过真的民权思想的赝品。他们知道专制或民主，不知道有什么折衷，什么调和。"旧酒瓶上的新标纸"，是不能使他们满足。君主的自由政治称作立宪政体，决不是俄国人所喜的。但Herzen反对国家，还不如无政府主义者一般，要完全将国家废去。他赞成"国民的结合"，却尚未说到"人类的结合"。据他说，国家自身本无存在的价值，不过是人民生活的有组织的机关；所以须顺应了人民生活的发达变化而改革。国家是人民的仆役，不是人民的主人，如西欧社会党所说的一样。

亚力山大二世解放农奴的宣言，很使Herzen喜悦，对于俄国将来大有希望，当时有名的经济学家批评家Tshernyshevski也抱同一的乐观。Tshernyshevski的哲学的意见，是以Feuerbach的唯物论为本；他的对于将来社会的思想，则出于St. Simon与Fourier的学说。他也与Herzen相同，很说乡镇土地公有制的重要。他说，在俄国这种制度人人都已晓得，容易实行社会主义；若在欧洲则土地私有制便很足为梗。所以俄国可以立时行用共产制度，即不然，也很可缩短私有制的期限。他的意见以为民众应有统

---

① "绊"原作"纠"。

辖政府的权；只因现在教育不足，所以改革只能从上而下。但要行这种改革，从下发生的一种运动，或阴谋反抗，也是必要。各国民都有自决的权，所以不但波兰应该独立，便是 Ukrain 也应听其自主。Tshernyshevski 的有名的小说《怎么好》(Tshto djelatj = What is to be done?)，在俄国革命思想上，也有实际的影响。这书是在狱中时为《现代杂志》而作，经检查官许可出版。因此可以想见书中并无明白确定的政治理论；但关于哲学、宗教、家庭生活、私有财产诸问题，隐隐地含着许多破坏的议论。当初官僚以为这是一种平常小说；但俄国读者能从夹行里寻出意义，于是检查官发了慌，将这书又禁止没收了。

Tshernyshevski 的社会主义的思想，和对于农民问题的解决办法，成了一八六〇年以后起的一切革命主张的根本。俄国有知识的人，看出政府的无能，和他不肯废弃旧制度的情形，所以决心到人民中间去，寻出在这急剧改革上所必要的力量来。一八六一年 Majkov 发布他对于青年的宣言书，指出推翻专制，解决土地问题的绝对的必要。一八六二年土地与自由会(Zemlja i Volja)成立。这会的目的，是在求政治的自由，改造联邦，均分土地这几件事。其时波兰革命已经发生，政府有了口实，可以大行反动的新政策。但在俄国此时，已没有什么迫害方法，能止住革命运动了。国内有知识的人，因为要避专制的毒害，多逃往外国，往瑞士的尤多；在那地方遇着西欧社会主义运动与文学的影响，受了一种新激刺，俄国革命运动愈加旺盛了。但他们还未得到一面旗帜，在这旗底下，大家可以聚集，——Perer Lavrov 便是为他们竖起这样一面旗帜的人。

Lavrov 是俄国哲学家中最有科学思想的人。他不像前代人物，看重神学或玄学上的思索，他以为哲学的目的，是在研究事实，

与从事实得来的推论。所以他专心研究历史社会学的哲学，和社会伦理的组织。他所想要解决的重要问题之一，便是个人的人格。Marx 学说的枢轴，是经济的进化与生产力的发达；Lavrov 学说的中心，是个人的进步与发展。照他的哲学说来，一切进步，全靠个人的物质上、知力上、道德上的发达；又因行用正当的社会组织，实现信实与公道才能成就。Lavrov 所说的社会的幸福，实不过是造成这社会或这国家的个人的幸福；所以各人都有权利，可以变更现在社会的组织。有知识的精粹人民，从思想上得到确信，才真是历史的创造者；其馀的因袭[①]的奴隶，对于古来习俗传说，不加考察，一味盲从，都是历史以外的人物。他们或者也有教化、有知识；但他们只用这知识来拥护现在的制度，并不仔细批判，只以为古来传下来的便都是好的，所以还只可称"有教化的野蛮人"，或是"高等文化的野蛮人"。Lavrov 计算这种历史以外的人物，是主治的一班人；他们固执的不肯讲论法理，又竭力保守他们从历史的因袭上得来的特权。其馀是穷苦的劳动者；他们为生存竞争所迫，每日仅够作工，没有工夫去思想考察。他们是文明的牺牲，是人类的"罪羊"。所以这是有思想的少数人的义务，应当去启发他们，明白他们不幸的原因；使他们能协力来改造历史，向进化的路走去，使个人的自觉与社会的共存（Solidarity），同时并进。

他在《历史论集》（Lettres Historiques）中说道：

> 我们将到了这时期了，那时人类的理想，可以实现；个人本能的倾向，也可以使得与公众的幸福相调和。只有将人类组织成一个和合的大团体，用公益公理互相系住，这样才能造

① "袭"原作"龚"。

成个人的幸福。

那时人能战胜生存竞争，战胜动物世界，能够将批判思想压服自然；这乃是真的进步的根基。但要做这事，孤立的思想家，没有什么力量；他必须依托着在那里作工受苦的民众才可。凡是有知识的少数人孤立存在的时候，文化必然消灭。试引古代文化为证，其时民众居于奴隶的地位，不懂得文化的内面的意义，所以并无要护持文化的意思；所谓超人的一个等级（译者案谓贵族），自己掘了一道沟，同民众隔开，造成他自己的灭亡。反过来说，便是凡有关心个人的发展与公众的幸福的人，都应该从他们的 Pisgah 山顶（译者案，《旧约》里摩西登高望乐土的地方）下来，走进平民的大平原里，握着漂流人民的手，引导他们到乳蜜随处流着的乐土。凡是一种高等的文化，倘欲存在，必须以民治为基本；因为倘没有民众的帮助，文化必将灭亡，或遇着侵略的异族、野心的军阀，也不免立时颠覆了。

Lavrov 有名的《历史论集》在一八六八年付刊，在革命运动上，造成极大影响。这部书将从前有知识的人蒙蒙胧胧的感着的思想总结起来；对于“怎么好”这问题下了一个极明白确实的解答。Lavrov 说，有知识的人对劳动阶级应有一种义务，因为他们全仗劳动者而生存，他们自己并不生产什么物质的财富。所以他们若仍然很傲慢高贵的同民众远隔，那时他们非但自私，在社会的意义上，简直已是无价值；他们就是自己宣告了对社会的破产，对于社会的债务无力偿还了。他们对于供给物质安乐的民众的债务，只有一法可以报答，便是投身于平民中间，顺应了他们现时的需要、永久的权利与所有的力量，去启发他们。有知识的人，不可迟疑犹豫，应该提倡民主主义，打倒那武功政治，建设起一个根据公理的

新社会、新秩序。Lavrov 说，现存的社会秩序，是极端的不道德。什么是“不道德”呢？对于这个问题，Lavrov 立下明决的答语，“凡阻碍个人的物质及精神的进步的发达者”，都是不道德。只有根据公理的社会，使人人为公众的幸福进步的发达起见，通力合作，纵使不能全灭人生的不幸，也竭力设法减少；这样的社会，才是合理的道德的。所以 Lavrov 是个人主义者，又同时是社会主义者。他的学说，可以与 Benoit Malon 所创的 La Socialisme Integral 相比。Lavrov 同 Malon 一样，将 Kant 的“纯粹义务”说，与唯物论派的自利说，一齐打消。他完全承认 Malon 的主张：“利他主义是我们新道德的根本，这道德既非神学的，也非玄学的，只是社会的罢了。”总而言之，Lavrov 所要求的，不在部分的改良，乃是社会的急剧的变革。实行这个变革，至必要时，激烈的手段，也可以采用。

以上所说，是 Lavrov 从“智识阶级的破产”说引申出来的学说；他便将此来答俄国有知识的人的疑问。但对于这个“怎么好”的问题，Mikhail Bakunin 所提出的答案，又是不同。Lavrov 是 Malon 派的社会主义者，Bakunin 是无政府主义者；因此两方的意见便有点差异。Bakunin 少年时候，很喜欢 Hegel 的哲学；这虽然也以自由说为根本，可是将他圈禁在精神的范围以内。在实际上，Hegel 便为了国家，将个人牺牲了；因为他是承认国家万能的。他的学说到了俄国，无异于一种辩护专制的文章；所以 Bakunin 依据了 Hegel 哲学，觉得尼古拉一世的政治，还有理由。便是德国人所创的最激烈的主义，内中也终脱不了崇拜强力的气味。我们顺便说及，也是一件极有趣味的事。Bakunin 本系“北派”，就是十二月党的一派；但那时他还不十分热心这事，不很与闻，所以事发之后，他独逃脱了多数同党的“悲壮光荣的运命”。可是俄国人人心中所有的爱自由的心，终于醒了。他弃去了 Hegel 的正宗学说，加入新

哲学派;这派名叫"Hegel 左党",对于祖师的专制政治与宗教的理想主义,都很反对。

这新派的首领,是 Strauss、Feuerbach 及 Bruno Bauer 等。此后 Bakunin 的知力的世界,全为自由说所主宰。Hegel 从前教他到影象的国土、精神的地域、形而上的世界里去求自由;但现在 Bakunin 已经改变,不肯承认梦幻作为事实了。

> 那统不过是我们平常很蔑视的现实世界底暗淡的再现和怪异的夸张罢了。我们现在懂得了:神往那虚无飘渺的境界,我们在心志精神上,不但无所得而且有损,不但无所加强而且加弱。我们方才同小儿一样,同我们的梦想充塞太虚,聊以自娱的时候,一面放弃了现实的世界与我们的全存在,交给宗教上政治上经济上种种的假先知、暴君、武功家了。我们到现实的世界以外,去求理想的自由,却将自己陷入最悲惨最可羞的奴隶境遇中了。[①]

Bakunin 相信,除这个现实世界以外,别无世界;一切超越的概念,都是虚幻;人类只要能够摆脱一切拘束,能够得到完全幸福;他又相信尽他能力所及,帮助人类实现这希望,是他应尽的义务。

Bakunin 是唯物论者,所以他认定人类只是进化最高级的动物,思想这事物,不过是脑里的一种物质发生物。人与下等动物不同的缘故,便只因他有思想的能力与合群性:因了这两件事,所以人类比地球上一切动物都更高等,独有着一个"将来"。合群性与人类的共存,便是人的进步的第一原因。Rousseau 说,人孤立时,

---

① 原注:M. Nettlau, Life Of Bakunin, London. 1896- 1899, P. 37。

本来完全自由，等到与同类相处，不得不牺牲他的一部分的自由了：这话其实是错的。Bakunin 说：

> 人本来生就是一个野兽，一个奴隶。只有与同类相接触，生在群众中间，那时才成了人，得了自由，得到思想言语及意志的能力。倘若孤立生存着，也决不能发达这些能力了。人类的所以能够发达到了现在的地位，都应感谢过去及现今的社会公众的合群的努力。

所以人类的运命，是在合群的生存，互相扶助，战胜自然。这样一个目的，须经过长的历史进化之后，才能达到。人类的终极目的，一方面是在服从自然的法律；这却并不由于外面的强制，有天人的规定，要个人或社会服从，实只因这法律原与人性相合的缘故。在别一方面，人又当求个人的解放，脱离一切社会上要求遵守的权威，这都是自由的紧要条件，人类的将来，也就在此。"历史的真正伟大高上的目的，便是个人的真实完全的解放。"所以一切过去与因袭，都应尽数弃去；因为进步这事，就是指渐渐的脱去过去的错误。"我们的动物性，在我们的后面；我们的人性，是在我们前面：只有这人性，能给光明与温暖与我们。我们决不可回顾，应该单向前望。倘我们有时回顾过去，这目的只在看清我们从前如此，以后不要如此！"

Bakunin 对于中产阶级的国家与中产阶级的社会，都很激烈的非难。他说，在劳动者与中产阶级争斗的中间，国家必然成了一种压迫的机械。他的结论，与多数社会党的意见，绝对相反，也与 Lavrov 不同。Lavrov 的主张，是教有知识的精粹人民传播思想，养成民众，以供将来的革命及组织新国家的用；Bakunin 却教全世

界被压迫的人民，摆脱拘束，将人类亲手制造的两个偶像，——国家与中产阶级——从座上直撺下来。他以为国家只能保持从前的情状：一头是富，一头是贫，就是所谓现状（Statusquo）。国家又养成人类的争胜与不和。"总而言之，国家的最上的法律，就是保持国家。一切国家，自从建设之后，便为竞争战斗的根源，——国家与人民的战争，各国交互的战争；因为不是邻人弱，自己便不能强有力。"所以国家是一切内外战争的根源，其存在便是"最不合理的人性的否认"。

革命运动家的多数，都是民族主义者，如德人 Lassalle、意大利人 Mazzini、法人 Blangui 皆是；Bakunin 虽然是俄国人，却为人类全体尽力。在他看来，国民种族，不过人类大洋里的一个浪头罢了，他的理想，是"人类的友善"，不是"国民的结合"。但在这一点上，他却仍然是完全俄国人的气质。Dostojevski 说，"我们俄国人至少有两个祖国，一个俄罗斯，一个欧罗巴。我们的使命，应该完全的人类的。我们努力，不仅奉事俄罗斯，也不仅斯拉夫全族，应该去奉事全人类。"

在这地方，我们可以看出 Marx 与 Bakunin 的不同。Marx 是冷静的理智家，Bakunin 虽然怀着唯物思想，却是感情家、理想家。Marx 深信公道，却不甚重自由；Bakunin 全心渴望自由。两人的气质与种性，都很有关系。Marx 虽然原是犹太人，但已完全德国化了；Bakunin 是斯拉夫人。他的性质的不同，并非由于学说的不同的缘故；其实是因为性质不同，所以学说也不同了。我们如在人类思想事业的历史上，详细考察，当能看出，许多为公众做过事业的人，都不过是理智的机械，对于个人的苦难，并不曾有什么感动。我们看出历史上几多行政家政治家经济学家哲学家宗教家，提倡各种学说方法，要为一群一族或一阶级，求物质及精神上的幸福，

大抵是出于理智，不出于爱。只爱将来的世代，不爱在我们眼前活着苦着的人，不能算是真的爱。为将来的世代，未知的人民求幸福的人，他的动机或者很是崇高伟大；但正直的心理学家恐不免在他的动机中间，寻出若干野心自利或空想的分子。人心里的爱究竟是有限的；所以如将这爱分给将来无量数的人民，各个人所得的分量，便极微少了。真实的好心，真正利他的情绪，纯粹的爱：只有为个人求幸福，专心致志为一部分的人尽力，隐默无闻，不在公众与历史的面前，表白他的事业的人，他们心中才有这爱。这谦逊的真正的爱，断然不是一阶级一族一国一群的所谓救主的所能有的。这样的救主，无论他称作社会党、民族主义者、大日耳曼主义者、大斯拉夫主义者、犹太主义者，他们对于个人的受苦，不甚关心，只梦想着无量数人的幸福安乐，终于不能算是博爱家感情家理想家；他们即使不是利己家，也不过是枯燥的理智家罢了。爱全群的一部分，是在人力以内；但爱全体而轻部分，这可能算是爱？纵说是爱，也是虚空的了。兵士在濠沟中战斗，死在战场上，是因为他爱他的故乡家庭，爱他的妻子或姊妹，爱他的母亲或儿女，并不是爱未来的子孙，人为了理想而死，从来如此，现在也还如此；但这只因为那理想已成了他的生命的一部分，他的宝贵的精神的遗传或所有品，才能如此的。

Bakunin 与 Marx，斯拉夫与条顿族的代表，正可很明了的证明上面所说的事。Bakunin 天真的心同儿童一样，对于个人怀着无限的真实的爱；Marx 是一阶级的救主，是一个精粹的理智的机械身，“科学的煽动者”，“民主的狄克推多的化身”，正如 Bakunin 所说一般。[1] 关于这几方面，现在不及详说；但我们倘若公平的研究

---

[1] 原注：Preaudeaw，Bokunine et l'Internationale，Paris，1911，P. 37.

民族心理，便可证明，世间所通行对于公众的爱或恨，无一不从德国发起。如科学的社会主义，万国工人协会，反犹太主义，与此外许多爱什么主义(Philisms)、恐什么主义(Phobisms)的发源地，便都是德国。

在社会革命的实行方法上，Marx 与 Bakunin 也很不同。德国人所期望的是在受过教育，能懂得他的学说的科学的根柢的人；俄国人是期望最爱自由的一般的人。Marx 相信，第一个发起社会革命的国民，当然是最进步的国家，如德国便是。(他在英国住了几时之后，似乎又改变了意见。)Bakunin 却以为最有反抗的精神与自由的本性的国民，才能够发起这革命。他不信条顿人种有自由的本性；他们都是很威严高慢的。只在腊丁与斯拉夫种中，这本性完全发达。一八七〇年普法战争的时候，Bakunin 很偏袒法国，便是这缘故，他对于万国工人协会会员，又特别对瑞士人，发表一篇热烈的演说，劝他们起兵，帮助新近发布的法兰西共和国。法国在欧洲是代表自由的国；德国却是"欧洲社会党的公敌"，因为他是"专制与反动的化身"。Bakunin 是自由的战士，他虽是无神论者，却独为自由建造说作圣堂曲，所以他恨德国，正与他的爱法国一样的深。A. Richard 说，"这俄国人，这无政府党与国家的仇敌，深知法国精神的历史及法国革命的时代精神。他爱法国，他于法国的所憎恶深感同意，于法国的不幸也深感痛苦"[①]。但 Bakunin 这样的爱法国，为什么呢？这当然不是为他的政治的势力，也不是国家。不是帝党或王党的法国，而且也不是共和的法国。他所注意的只是那伟大的国民性格，法国精神，宽大勇侠的本性，敢于推倒过去历史所拥护承认的一切权威一切古偶像的革命的举动。便是这与

① 原注：Revue de Paris，1896. Sep-Oct，P. 148.

条顿族的文物破坏(Vandalism)显然不同的法国的偶像破坏(Iconoclasm),使Bakunin这样佩服。他说:

> 倘使我们失却了那历史的伟大的国,倘使法国从世界上消灭了,倘使更不幸而至于跌入泥中做毕士马克的奴隶,那时世界将大受损[1]失,立时将现出一个大的空虚;这不但是一国的灾祸,实是世界的大不幸。

因为那时高慢反动的德国,将使欧洲都受到他的迫压;无论何地,自由的萌芽,都将被摧残。德国人民没有自由的本性。他们还有方法,将万国工人协会变成一个Sozialdemokratie(社会民主团)呢。所以凡是爱自由的,希望人道战胜兽性的,想求本国独立的人,都应该出来与闻这民治与专制的战争,这是他们的神圣的义务。

一八八四年Plakhanov、Vera Sassoulitsh、Deutsh、Axelbrod四个激烈派,在瑞士发起了社会民主党。他们传道的新法,是从Marx与Engels直接得来的。他们在劳动界传播Marx学说,预备经济的战争。从一八九一至一八九四年,在俄国中部莫斯科圣彼得堡等处,连续举[2]行了许多次的罢工。一八九五年在圣彼得堡,Lenin与Martov为头,又起了大同盟罢工,有工人三十五万名,与闻这件事。

一九〇一年社会革命党重行改组,推Lavrov为首领。这里边最有势力的一个党员是《劳工之旗》的编辑者Victor Tshernov。党员的多数都是高等职业的人,在官吏联合会、海陆军人联合会上,

---

① "损"原作"捐"。

② 原无"举"字,今增。

很有影响。党里又有许多农人;俄国农人多还守着古代共产制的村会(Mir),原有社会主义的倾向,所以党里很看重这一方面,就希望立刻将土地依社会主义分配。但社会民主党却不以为然,说这古代原始的共产制,须先行消灭,改成现代的资本的生产制,以便预备实行完全的社会改造;这件事业须由徐徐的进化,才能成就的。社会革命党的主张,除了土地改革之外,又包括激烈的手段在内。

一九〇七年社会民主党在伦敦开大会,因为党员意见不合,便生了分裂。这党分作两派,一是多数派(Bolsheviki),Lenin 为头;一是少数派(Menshoviki),首领是 Plekhanov,Martov,Dahn 三人。多数派不愿与开明的中产阶级联络,说他们有君主的倾向。又攻击 Plekhanov 一派,说他们对付中产阶级及贵族士官过于宽大。少数派则主张说,俄国如不先将西欧通行的政治社会制度实现,革命便不能成;在这革命运动中,开明的中产阶级,也是很有用的分子,倘将这一部分国民的同情失去,逼得他们投入反动里去,那是很危险的。这两派都各有他的主张,依了俄国人的特性,各各走往极端,至今还没有解决。

上边的一篇对于造成俄国革命的哲学思想的观察,非常简短,但我们看了,约略可以懂得现在新俄罗斯必须经过的困难情形了。我们要理会这事,单从表面考察,是无用的,所以必须去求更深的理由。说俄国革命党都是平和主义者,现在这已变成一个恶名,好像从前欧洲平和时候的称暴徒了,原是不对的:因为他们勇于攻击敌人,未尝退避,又为了主义,毫不恐惧的向牢狱、流放、苦工、死刑走去;总而言之,毕生是一个战士。“卖国者”也是一个不适用的丑恶名词,(译者案,此当系指俄德讲和时世间对于俄人的恶骂,)又没有正当的与心理上的证明。俄国革命党里有无卖国者,都不可

知;须待将来由历史判断。现在的困难情形的原因,其实更为复杂。简约说,便是如此。——制造革命的人,无论他是那一党,抱什么主义,对于破坏的工程,却都同心一致,至于手段方法的不同,也不关紧要。到了破坏已经成功,帝国推倒了,革命的势力里面的各分子,便又各自分散了;现在要在旧废基上,建造新房屋,那些建筑家的意见,各自纷歧,不能相合了。我们现在所见的扰乱,正是感情思想的冲突纠纷。人类虽然不至如 Babel 塔下的人,各说各的言语,但各人都有各自的思想,却是确实的了。他们又时常将伦理学上的“应该”,当作日常的“实是”,将梦想当作事实。俄国人是生就的理论家,专讲抽象的理想,又竭力的执着他们自己的理论。各种意见如立宪制、开明的中产阶级、社会主义、无政府主义、民族主义、帝国主义、人道主义、国际主义,及此外各种主义,都夹在一起,各有主张。有些俄国人单要求政治的解放,便满足了;那些人却梦想“解放政治”。这一部分的人只要将新偶像代出旧偶像,或旧建筑上加点修补,就满足了;那一部分却主张大扫除,要将所崇拜的偶像全数推倒,打扫出一片白地,预备从新建筑。这一部分的人以国民为重;那一部分又极尊重个人。第一派如 Lavrov 主张“国民的结合”;第二派如 Bakunin 则主张“人类的结合”,不分什么种族国家言语。在 Bakunin 同他的一派看来,个人是最重要的东西;社会只是精神理想的集合,他的共通的目的便是自由。人与人不相附属,各自平等;政府便没有什么事可做。俄国革命党人有许多只期望同英国一样的君主立宪,便已满足;有许多人却希望联邦的共和国,同瑞士或美国一样。还有许多人梦想正义的共和国,以 Plato 的理想国,St. Augustine 的神国,Moore 的乌托邦(Utopia),Harrington 的大洋国(Oceania),Campanella 的太阳国,Fénelon 的 Salente,与 Rousseau 所想像的社会,或古先知所说的天国为模

范，可是他忘记了，连 Rousseau 自己也说，这样的国，只是神所居的；用现代的文句说明，便是超人的国土了。在这国里，没有人类降生，也没有活人生存；这国不过在空想的境中存在。梦想这空虚世界的人，只好为精灵立法，在云中建国罢了。

近三年来，我们熟闻这一句话，说"现在的战争是一个理想的战"。但这句话依了各人的思想，也可有几种解释。有的说理想的战，是指人用了枪炮互相杀伤，各求自己理想的胜利。有的却以为这是指纯粹用理想去克服人的战争。但这不是唯一的原因，使俄国许多革命党，变成平和主义者，他们同威尔逊总统一样，将德国政府与德国人民，划清界限。他们相信德国人民也能同俄国人对付 Romanov 家一样，去对付 Hohenzollern 家的。这是俄国社会民主党的意见；他们是 Marx 派，很信用德国的工人。社会革命党现在改称国民社会党，却同无政府主义者如 Kropotkin 等，对于Marx与德国社会党都不相信。他们同 Bakunin 一样，说将德国政府与德国人民划清界限，这假说是错误的；德国人是世界上最高慢反动的人民，缺乏自由的本性的。社会民主党说，"让我们同德国人讲理，便能胜利"。国民社会党却更明了的答道，"让我们先打胜了，然后讲理"。俄国的 Marx 派并且还想推广范围，将国民的战争，变成阶级的战争。他们对于欧洲的地图的改变，毫不注意，只要他们的社会改造的理想，能够从牺牲的扰乱中间，得胜成功。

俄国现在的纷扰中间，还有别一个理想从中主动，便是民治问题。民治这个字，也可依了各人意见，寻出各种解释。这民治什么时候开端？什么时候可以全占优势呢？他们说，倘使民治是现代欧洲的口号，此次对德国军国主义的胜利，便是民治主义的胜利，那时便在战争中间，即使公理还未完全胜利的时候，也应略有民治的表示了。但是，照俄国民党说，当时宣战及作战，着着进行，全没

有和我们商量，我们模模胡胡的听得发表的那些规定，然而我们没有控制战争的力；我们不知道那些秘密外交与条约的内容，我们不知道政府对于国民与他的富力及未来，负着什么责任。我们听人说，此次战争，是将安放了新建筑新欧洲的基础；但我们劳动者对新建筑的意见，或未必与政府及资本家的相同。我们又听人说，此次战争，是征服时代的末期了；我们却不愿他又为一个新的武功时代的开端。我们都望推倒德国的军国主义，但政府及资本家或别有意思，为利益中产阶级起见，所以如此期望。德国的中产阶级或者也受利益，只苦了我们平民。我们俄国民党所以决心继续战争，必要使民治主义即从此刻发端，直到完全胜利而后已。只有这样办法，我们才能一面推倒德国军国主义，一面保全我们工人的将来。我们只望我国资本家也同德国的一样受窘，德国的工人也同我国的一样受益，便满足了。

这是俄国革命的各种思潮，这运动中各首领的思想理论。这都从播种革命种子的俄国哲学家 Herzen，Tshernyshevski，Lavrov，Bakunin 诸人的学说出来。我们恐以后还须经过多少时间，多少困难，才能望新俄罗斯的产生。

这一篇论文，原是两年前的著作，因为他说俄国革命思想的过去的历史，很觉简截明白，在现在还有价值，所以翻译出来，绍介与大家了。至于著者的批评，译者却颇有不能同意的处所：譬如论中太重现实而轻理想，到后来理想成了事实，那批评便也难于存立。即如他以为断不会有的德国革命，现在居然实现，便正是一个极显的例了。

一九一九年三月三十一日，译者附记。

前门遇马队记

1919年6月8日刊《每周评论》第25期
署名仲密
收入《谈虎集》

中华民国八年六月五日下午三时后，我从北池子往南走，想出前门买点什物。走到宗人府夹道，看见行人非常的多，我就觉得有点古怪。到了警察厅前面，两旁的步道都挤满了，马路中间立站许多军警。再往前看，见有几队穿长衫的少年，每队里有一张国旗，站在街心，周围也都是军警。我还想上前，就被几个兵拦住。人家提起兵来，便觉很害怕。但我想兵和我同是一样的中国人，有什么可怕呢？那几位兵士果然很和气，说请你不要再上前去。我对他说，“那班人都是我们中国的公民，又没有拿着武器，我走过去有什么危险呢？”他说，“你别要见怪，我们也是没法，请你略候一候，就可以过去了。”

我听了也便安心站着，却不料忽听得一声怪叫，说道什么“往北走！”后面就是一阵铁蹄声，我仿佛见我的右肩旁边，撞到了一个黄的马头。那时大家发了慌，一齐向北直奔，后面还听得一阵马蹄

声和怪叫。等到觉得危险已过，立定看时，已经在“履中”两个字的牌楼底下了。我定一定神，再计算出前门的方法，不知如何是好，须得向那里走才免得被马队冲散。于是便去请教那站岗的警察，他很和善的指导我，教我从天安门往南走，穿过中华门，可以安全出去。我谢了他，便照他指导的走去，果然毫无危险。

我在甬道上走着，一面想着，照我今天遇到的情形，那兵警都待我很好，确是本国人的样子，只有那一队马煞是可怕。那马是无知的畜生，他自然直冲过来，不知道什么是共和，什么是法律。但我仿佛记得那马上似乎也骑着人，当然是个兵士或警察了。那些人虽然骑在马上，也应该还有自己的思想和主意，何至任凭马匹来践踏我们自己的人呢？我当时理应不要逃走，该去和马上的“人”说话，谅他也一定很和善，懂得道理，能够保护我们。我很懊悔没有这样做，被马吓慌了，只顾逃命，把我衣袋里的十几个铜元都掉了。想到这里，不觉已经到了天安门外第三十九个帐篷的面前，要再回过去和他们说，也来不及了。

晚上坐在家里，回想下午的事，似乎又气又喜。气的是自己没用，不和骑马的人说话；喜的是侥幸没有被马踏坏，也是一件幸事。于是提起笔来，写这一篇，做个纪念。从前中国文人遇到一番危险，事后往往做一篇“思痛记”或“虎口馀生记”之类。我这一回虽然算不得什么了不得的大事，但在我却是初次。我从前在外国走路，也不曾受过兵警的呵叱驱逐，至于性命交关的追赶，更是没有遇着。如今在本国的首都，却吃了这一大惊吓，真是“出人意表之外”，所以不免大惊小怪，写了这许多话。可是我决不悔此一行，因为这一回所得的教训与觉悟比所受的侮辱更大。

《江阴船歌》序[①]

1919年9月1日作
署名周作人
收入《谈龙集》

今年八月间，半农从江阴到北京，拿一本俗歌给我看，说是在路上从舟夫口里写下来的。这二十篇歌谣中，虽然没有很明了的地方色与水上生活的表现，但我的意思却以为颇足为中国民歌的一部分的代表，有搜录与研究的价值。

民歌(Volkslied，Folksong)的界说，按英国 Frank Kidson 说，是生于民间，并且通行民间，用以表现情绪或抒写事实的歌谣(《英国民歌论》第一章)。中国叙事的民歌，只有《孔雀东南飞》与《木兰》等几篇，现在流行的多半变形，受了戏剧的影响，成为唱本(如《孟姜女》之类)。抒情的民歌有《子夜歌》等不少，但经文人收录的，都已大加修饰，成为文艺的出品，减少了科学上的价值了。"民间"这意义，本是指多数不文的民众；民歌中的情绪与事实，也便是

---

① 1920年4月刊《学艺》2卷1号，1923年1月刊《歌谣》第6号，题《中国民歌的价值——江阴船歌序》。

这民众所感的情绪与所知的事实，无非经少数人拈出，大家鉴定颁行罢了。所以民歌的特质，并不偏重在有精彩的技巧与思想，只要能真实表现民间的心情，便是纯粹的民歌。民歌在一方面原是民族的文学的初基，倘使技巧与思想上有精彩的所在，原是极好的事；但若生成是拙笨的措词，粗俗的意思，也就无可奈何。我们称赞《子夜歌》，仍不能蔑视这舟夫的情歌：因为这两者虽是同根，现在却已分开，所以我们的态度也应该不同了。

抒情的民歌中，有种种区别，田间的情景与海边不同，农夫与渔人的歌也自然不同。中国的民歌未经收集，无从比较；但据我在故乡所见，民众的职业虽然有别，倘境遇不甚相远，歌谣上也不发生什么差异。农夫唱的都是一种“鹦哥戏”的断片，各种劳动者也是如此；这鹦哥戏本是堕落的农歌，加以扮演的，名称也就是“秧歌”的转讹：这一件小事，很可以说明中国许多地方的歌谣，何以没有明瞭的特别色彩，与思想言语免不了粗鄙的缘故。

民歌的中心思想专在恋爱，也是自然的事。但词意上很有高下，凡不很高明的民歌，对于民俗学的研究，虽然一样有用，从文艺或道德说，便不免有可以非难的地方。绍兴“秧歌”的扮演，至于列入禁令，江浙通行的印本《山歌》，也被排斥。这册中所选的二十篇，原是未经著录的山歌，难免也有这些缺点。我想民间的原人的道德思想，本极简单，不足为怪；中国的特别文字，尤为造成这现象的大原因。久被蔑视的俗语，未经文艺上的运用，便缺乏了细腻的表现力；简洁高古的五七言句法，在民众诗人手里，又极不便当，以致变成那个幼稚的文体，而且将意思也连累了。我看美国何德兰（Headland）的《孺子歌图》，和日本平泽平七（H. Hirazawa）的《台湾之歌谣》中的译文，多比原文尤为明了优美，这在译界是少有的事，然而是实在的事。所以我要说明，中国情歌的坏处，大半由于

文词的关系。倘若有人将他改作如《妹相思》等，也未始不可收入古人的诗话；但我们所要的是"民歌"，是民俗研究的资料，不是纯粹的抒情或教训诗，所以无论如何粗鄙，都要收集保存。半农这一卷的《江阴船歌》，分量虽少，却是中国民歌的学术的采集上第一次的成绩。我们欣幸他的成功，还要希望此后多有这种撰述发表，使我们能够知道"社会之柱"的民众的心情，这益处是溥遍的，不限于研究室的一角的。所以我虽然反对用赏鉴眼光批评民歌的态度，却极赞成公刊这本小集，做一点同国人自己省察的资料。

中华民国八年九月一日。



访日本新村记

1919年10月30日刊《新潮》2卷1号
署名周作人
收入《艺术与生活》

今年四月中，我因自己的事，渡到日本，当初本想顺路一看日向（Huga）的新村（Atarashiki Mura），但匆促之间竟不曾去。在东京只住了十几天，便回北京，连极便当的上野（Ueno）尚且没有到，不必说费事的远处了。七月中又作第二次的"东游"，才挪出半个月工夫，在新村本部住了四日，又访了几处支部，不但实见一切情形，并且略得体验正当的人的生活幸福，实是我平生极大的喜悦，所以写这一篇，当作纪念。

七月二日从北京趁早车出发，下午到塘沽，趁邮船会社的小汽船，上了大汽船，于六时出帆。四日大雾，在朝鲜海面停了一天，因此六日早上才到门司（Moji），便乘火车往吉松（Yoshimatsu）。当日从基隆来的汽船也正到港，所以火车非常杂沓，行李房的门口，有几个肥大波罗蜜，在众人脚下乱滚，也不知谁掉的，这一个印象，已很可见当日情形了。从门司到吉松，约二百英里，大半是山林，

风景非常美妙。八代(Yatsuhiro)至人吉(Hitoyoshi)这三十英里间,真是“千峰竞秀,万壑争流”;白石(Shiraishi)与一胜地(Isshochi)两处,尤其佳胜。火车沿着溪流,团团回转,左右两边车窗,交互受着日光,又不知经过若干隧道,令人将窗户开闭不迭。下望谷间,茅[1]舍点点,几个半裸体的小儿,看火车过去,指手画脚的乱叫。明知道生活的实际上,一定十分辛苦,但对此景色,总不免引起一种因袭的感情的诗思,仿佛离开尘俗了,据实说在别一义上,他们的生活,或真比我们更真实更幸福,也未可知。但这话又与卢梭所说的自然生活,略有不同;我所羡慕的便在良心的平安,这是我们营非生产的生活的人所不能得的。过人吉十二英里到矢岳(Yadake),据地图指示,是海拔四千尺。再走十英里,便到吉松,已是七时半,暂寓驿前的田中旅馆。这旅馆虽然简陋,却还舒服,到屋后洗过浴,去了发上粒粒的煤烟,顿觉通身轻快,将连日行旅的困倦也都忘了。

吉松是鹿儿岛(Kagoshima)县下的一个小站,在重山之中,极其僻静;因为鹿儿岛线与宫崎(Miyazaki)线两路在此换车,所以上下的人,也颇不少。但市面很小。我想买一件现成浴衣,问过几家,都说没有,而且也没有专门布店,只在稍大的杂货店头放着几匹布类罢了。鹿儿岛方言原极难懂,在火车或旅馆里,虽然通用东京语,本地人却仍用方言;向商店买物,须用心问过一两遍,才能明白他说有或没有,或多少钱。杂货店的女人见顾客用东京话,却不很懂她的语言,便如乡下人遇见城里人一般,颇有忸怩之色。其实只要有一种国语通用,以便交通,此外方言也各有特具的美,尽可听他自由发展,形式的统一主义,已成过去的迷梦,现在更无议论

[1] “茅”原作“芽”。

的价值了。将来因时势的需要，可以在国语上更加一种人类通用的世界语，此外种种国语方言，都任其自然，才是正当办法；而且不仅言语如此，许多事情也应该如此的。

七日早晨忽晴忽雨，颇不能决定行止，但昨日在博多(Hakata)驿已经发电通知新村，约了日期，所以很难耽搁，便于九时半离吉松，下午二时到福岛町(Fukushimamachi)，计七十八英里。从此地买票乘公共马车往高锅(Takanabe)，计程日本三里余，合中国约二十里，足足走了两时间。到此已是日向国，属宫崎县，在九州东南部，一面临海，一面是山林，马车在这中间，沿着县道前进。我到这未知的土地，却如曾经认识一般，发生一种愉悦的感情。因为我们都是“地之子”，所以无论何处，只要是平和美丽的土地，便都有些认识。到了高锅，天又下雨了，我站在马车行门口的棚下，正想换车往高城(Takajo)，忽见一个劳动服装的人近前问道：“你可是北京来的周君么?”我答道：“是。”他便说：“我是新村的兄弟们差来接你的。”旁边一个敝衣少年，也前来握手说：“我是横井。”这就是横井国三郎(K. Yokoi)君，那一个是斋藤德三郎(T. Saito)君。我自从进了日向已经很兴奋，此时更觉感动欣喜，不知怎么说才好，似乎平日梦想的世界，已经到来，这两人便是首先来通告的。现在虽然仍在旧世界居住，但即此部分的奇迹，已能够使我信念更加坚固，相信将来必有全体成功的一日。我们常感着同胞之爱，却多未感到同类之爱；这同类之爱的理论，在我虽也常常想到，至于经验，却是初次。新村的空气中，便只充满这爱，所以令人融醉，几于忘返，这真可谓不奇的奇迹了。

斋藤横井两君同我在高锅雇了一辆马车，向高城出发，将横井君所乘的脚踏车，缚在马车右边。原来在博多发出的至急电报，经

过二十四时间才到村里，大家急忙出来；横井君先乘脚踏车到福岛町驿时，火车早到，马车也出发了，于是重回高锅，恰好遇着。我们的车去高锅不远，又见武者小路实笃(S. Mushakoji)先生同松本长十郎(C. Matsumoto)、福永友治(T. Fukunaga)两君来接，便同坐了马车，直到高城，计程二里馀(约中国十二三里)，先在深水旅馆暂息。这旅馆主人深水桑一(K. Fukamidzu)是一个五十多岁的老人，本业薪炭，兼营旅宿；当时新村的人在日向寻求土地，曾在此耽搁月馀，他听这计画，很表同情，所以对于新村往来的人，都怀厚意，极肯招待。我们闲谈一会，吃过饭，横井君到屋后的大溪里去捕鱼，一总捕到十尾鳅鱼，一匹虾，非常高兴，便将木条编成的凉帽除下，当作鱼笼，用绳扎了口。六时半一齐出发，各拿灯笼一盏，因为高城至新村所在的石河内(Ishikauchi)村，计程三里(中国十八里强)，须盘过一座岭，平常总费三时间，到村时不免暗了。雨后的山路，经马蹄践踏，已有几处极难行走，幸而上山的路不甚险峻[①]，六个人谈笑着，也还不觉困难；只是雨又下了，草帽边上点点的滴下水来，洋服大半濡湿，松本君的单小衫更早湿透了。八时顷盘过山顶，天色也渐渐昏黑，在路旁一家小店里暂息，喝了几杯汽水与泉水，点起蜡烛，重复上路。可是灯笼被雨打湿，纸都酥化了，斋藤君的烛盘，中途脱落，武者先生的竹丝与纸分离，不能提了，只好用两手捧着走，我的当初还好，后来也是如此。其先大家还笑说，这许多灯笼，很像提灯行列；现在却只剩一半，连照路都不够了。下山的路，本有一条远绕的坦道，因为时候已迟，决计从小路走。这路既甚峻急，许多处又非道路，只是山水流过的地方，加以雨后，愈加荦确难行，脚力又已疲乏，连跌带走，竭力前进，终于先后相失。

---

① “峻”原作“竣”。

前面的一队，有时站住，高声叫喊，招呼我们。山下“村”里的人，望见火光，听到呼声，也大声叫道 oi！这些声音的主人，我当时无一认识，但闻山上山下的呼声，很使我增加勇气，能自支持。将到山脚，“村”里的人多在暗中来迎，匆促中不辨是谁，只记得拿伞来的是武者小路房子（Fusako）夫人，给我被上外套的似是川岛传吉（D. Kawashima）君罢了。到石河内时，已经九时半[1]，便住武者先生家中；借了衣服，换去湿衣，在楼上聚谈。这屋本是武者先生夫妇和养女喜久子（Kikuko），松本君和春子（Haruko）夫人，杉本千枝子（Sugimoto Chieko）君五人同住。当时从“村”里来会的，还有荻原中（W. Hagiwara）弓野征矢太（S. Kiuno）松本和郎（K. Matsumoto）诸君。大家喝茶闲话，吃小馒头和我从北京带去的葡萄干，转瞬已是十二时，才各散去。这一日身体很疲劳，精神却极舒服，所以睡得非常安稳，一觉醒来，间壁田家的妇女，已都戴上圆笠，将要出坂工作去了。

八日上午，只在楼上借 Van Gogh 和 Cézonne 的画集看。午饭后，同武者先生往“村”里去。出门向左走去，又右折，循着田塍一直到河边。这河名叫小丸川（Komarugawa），曲曲折折的流着，水势颇急，有几处水石相搏，变成很险的滩。新村所在，本是旧城的遗址，所以本地人就称作城（Jō），仿佛一个半岛。川水如蹄铁形，三面围住，只有中间一带水流稍缓，可以过渡。河面不过四五丈宽，然而很深，水色青黑，用竹篙点去，不能到底。过河循山脚上去，便是中城，村的住屋就在此，右手是马厩猪圈，左手下面还[2]有一所住屋，尚未竣工。我们先在屋里暂坐，遇见的人，除前日见过

---

① “半”原作“牛”。

② “还”原作“远”。

的以外，又有佐后屋(Sagoya)土肥(Doi)辻(Tsuji)河田(Kawada)宫下町子(Miyashita Machiko)今西京子(Imanishi Keiko)诸君。这屋本是近村田家的旧草舍，买来改造的，总共十张席大的三间，作为公共住室，别有厨房与图书馆两间；女人因新筑未成，都暂住在马厩的楼上。这屋的前面，有一条新造大路，直到水边，以便洗濯淘汲。再向右走，是一片沙滩，有名的 Rodin 岩便在这里，水浅时徒涉可到，现在却浸在水中，宛然一只虾蟆，真可称天然的雕刻。从屋后拾级而上，到了上城，都是旱田，种些豆麦玉蜀黍茄子甘薯之类；右手有一座旧茅蓬，是斋藤君住宿兼用功的所在。看过一遍，复回石河内，翻阅 Goya 的画，有关于那颇仑时法西战争和斗牛的两卷，很是惊心动魄，对于人的运命，不禁引起种种感想，失了心的平和。晚间川岛荻原诸君又从村里来，在楼上闲谈，至十二时散去。

新村的土地，总共约八千五百坪(中国四十五亩地馀)；住在村里的人，这时共十九人，别有几人，因为省亲或养病，暂时出去了。畜牧一面，有母马一匹，山羊三头，猪两只，狗两只，一叫 Michi，一叫 Bebi(baby)，是一种牛犬，此外还有家鸡数种。那狗都很可爱，第二次见我，已经熟识，一齐扑来，将我的浴衣弄得都是泥污了。就是那两只猪，也很知人意，见人近前，即从栅间拱出嘴来讨食吃。我们虽然还未能断绝肉食，但看了他，也就不忍杀他吃他的肉了。现在村中的出产，只有鸡卵，却仍然不够供给，须向石河内田家添买；当初每个一钱五厘，后来逐渐涨价，已到四钱，这一半固然是物价增加的影响，但大半也因为本地人的误解，以为他们是有钱人，聊以种田当作娱乐，不妨多赚几文的。此地风俗本好，不必说新村，便是石河内村，已经“夜不闭户”，甚可称叹；只有因袭的偏见，

却终不能免，更无怪那些官吏和批评家了。石河内区长也有几分田地在下城，新村想要收买，区长说非照时价加倍不可，其实他钱也够多了，何必更斤斤较量，无非借此刁难罢了。耶稣说富人要进天国，比骆驼钻过针孔还难，这话确有道理，可惜他们依然没有悟。

新村的农作物，虽然略有出产，还不够自用，只能作副食物的补助。预计再过三五年，土地更加扩充，农事也更有经验，可以希望自活，成为独立的生活；这几年中，却须仗外边的寄赠，才能支持。每人每月米麦费六圆（约中国银三元半），副食物一圆，零用一圆，加上一切别的杂费，全部预算每月金二百五十圆。这项经常费，有各地新村支部的寄赠金，大略出入可以相抵；至于土地建筑农具等临时费，便须待特捐及武者先生著作的收入等款项了。我在村时，听说武者先生的我孙子（Abiko）新筑住屋，将要卖去，虽然也觉可惜，但这款项能有更好的用途，也没有什么遗憾。新村本部更在日向（详细地名是日向国儿汤郡本城局区内），其馀东京大阪京都以至福冈北海道各地，都有支部，协力为新村谋发达。会员分两种，凡愿入村协力工作，依本会精神而生活者，为第一种会员；真心赞成本会精神，而因事情未能实行此种生活者，为第二种会员。第一种会员的义务权利，一律平等，共同劳动；平时衣食住及病时医药等费，均由公共负担。第二种会员除为会务尽力之外，应每月捐金五十钱以上，“以忏除自己的生活不正当的恶”。这是现行会则的大要。照目下情形看来，这第一新村经济上勉强可以支持，世间的同情也颇不少；只是千百年来的旧制度旧思想，深入人心，一时改不过来，所以一般的冷淡与误解，也未能免。但我深信这新村的精神决无错误，即使万一失败，其过并不在这理想的不充实，却

在人间理性的不成熟。"要来[1]的事,总是要来",不过预备不同,结果也就大异。新村的人,要将从来非用暴力不能做到的事,用平和方法得来,在一般人看来,似乎未免太如意了,可是他们的苦心也正在此;中国人生活的不正当,或者也只是同别国仿佛,未必更甚,但看社会情形与历史事迹,危险极大;暴力绝对不可利用,所以我对于新村运动,为中国的一部分人类计,更是全心赞成。

九日上午,横井君来访,并将自作的诗《自然》及《小儿》二章见赠。他的话多很对,但以中国为最自然最自在的国,却未免过誉。午前同武者先生松本君等渡河至中城,刚有熊本(Kumamoto)的第五高等学校学生五人来访新村,便同吃了饭。饭是纯麦,初吃倒也甘美;副食物是味噌[2](Miso 一种豆制的酱)煮昆布一碗,煮豆一碟。食毕,大家都去做事,各随自己的力量,并无一定限制,但没有人肯偷懒不做的。新村的生活,一面是极自由,一面却又极严格。村人的言动作息,都自负责任,并无规程条律,只要与别人无碍,便可一切自由;但良心自发的制裁,要比法律严重百倍,所以人人独立,却又在同一轨道上走,制成协同的生活。日常劳动,既不是为个人的利益,也不是将劳力卖钱,替别人做事,只是当作对于自己和人类的一种义务做去:所以作工时候,并无私利的计画与预期,也没有厌倦。他的单纯的目的,只在作工,便在这作工上,得到一种满足与愉乐。我想工厂的工人,劳作十几小时之后,出门回家,想必也有一种愉快,但这种心情,无异监禁期满的囚人得出狱门光景,万分可怜。义务劳动,乃是自己的生活的一部分;这劳动遂行的愉快,可以比生理需要的满足,但这要求又以爱与理性为本,超

---

① "来"原作"求"。

② "噌"原作"哙"。

越本能以上,——也不与人性冲突,——所以身体虽然劳苦,却能得良心的慰安。这精神上的愉快,实非经验者不能知道的。新村的人,真多幸福!我愿世人也能够分享这幸福!

当日他们多赴上城工作,我也随同前往。种过小麦的地,已经种下许多甘薯;未种的还有三分之二,各人脱去外衣,单留衬衫及短裤布袜,各自开掘。我和第五高等的学生,也学掘地,但觉得锄头很重,尽力掘去,吃土仍然不深,不到半时间,腰已痛了,右掌上又起了两个水泡,只得放下,到豆田拔草。恰好松本君拿了一篮甘薯苗走来,叫我帮着种植。先将薯苗切成六七寸长,横放地上,用手掘土埋好,只留萌芽二寸馀露出地面。这事很容易,十馀人从三时到六时,或掘或种,将所剩空地全已种满,都到下城 Rodin 岩边,洗了手脸,坐在石上,看 Bebi 钻下水去拣起石子来。我也在水滨拾了两颗石子,一个绿色,一个灰色,中间夹着一条白线;后来到高城时,又在山中拾得一颗层叠花纹的,现在都藏在我的提包里,纪念我这次日向的快游。回到中城在草地上同吃了麦饭,回到寓所,虽然很困倦,但精神却极愉快,觉得三十馀年来未曾经过充实的生活,只有半日才算能超越世间善恶,略识"人的生活"的幸福,真是一件极大的喜悦。还有一种理想,平时多被人笑为梦想,不能实现,就经验上说,却并非"不可能":这就是人类同胞的思想。我们平常专讲自利,又抱着谬见,以为非损人不能利己,遇见别人,——别姓别县别省的人,都是如此,别国的人更无论了,——若不是心中图谋如何损害他,便猜忌怨恨,防自己被损。所以彼此都"剑拔弩张",互相疾视。倘能明白人类共同存在的道理,独乐与孤立是人间最大的不幸,以同类的互助,与异类争存,(我常想如能联合人类知力,抵抗霉菌的侵略,实在比什么几国联盟几国协约,尤为合

理，尤为重要），才是正当的办法，并耕合作，苦乐相共，无论那一处的人，即此便是邻人，便是兄弟。武者先生曾说："无论何处，国家与国家，纵使交情不好，人与人的交情，仍然可以好的，我们当为'人'的缘故，互相扶助而作事。"（《新村》第二年七月号）这话甚为有理，并非不可能的空想。我在村中，虽然已没有"敝国贵邦"的应酬，但终被当作客人，加以优待，这也就是歧视；若到田间工作，便觉如在故乡园中掘地种花，他们也认我为村中一个工人，更无区别。这种浑融的感情，要非实验不能知道；虽然还没有达到"汝即我"的境地，但因这经验，略得证明这理想的可能与实现的幸福，那又是我的极大喜悦与光荣了。

我当初的计画，本拟十日出村，因为脚力未复，只得展缓一日，而且入村以来，精神很觉愉快，颇想多留几日，倘没有非早到东京不可的事，大约连十一日也未必出村了。武者先生本要我在村中种树一株，当作纪念，约定明日去种；到了晚间，忽然大风大雨，次日也没有住，终于不能实行。武者先生便拿一卷白布，教我写几个字，以代种树；我的书法的位置，在学校时是倒数第二，后来也没有临帖，决不配写横幅单条的，但现在当作纪念，也就可以不论了。村里的一张是，"子曰，仁远乎哉。我欲仁，斯仁至矣。"武者先生的一张是，"子曰，内省不疚，夫何忧何惧？"这两节的文句，都是武者先生选定的；他本教我写爱读的诗，我虽然偶看陶诗，却记不起稍成片段的了，武者先生现在正研究耶稣和孔子，有《论语》在手头，便写了这两节。房子夫人的一块绫上写了我的《北风》一首诗，又将这诗的和译为松本君写了一张。村里的川岛荻原诸君，冒雨走来，在楼上闲话；到下午雨更大了，小丸川的水势增涨，过渡很难，他们便赶紧回村去了。晚间同松本君商定路程，他本要回家一走，

因我适值也往东京，便约定同行，由他介绍，顺路访问各地的新村支部，预定大阪（Osaka）京都（Kioto）滨松（Hamamatsu）东京（Tokio）四处；照路线所经，还有福冈（Fukuoka）神户（Kobe）横滨（Yokohama）三处，因为时间不足，只好作罢了。

十一日仍旧下雨，上午八时，同松本君出发，各着单衣布袜，背了提包；我的洋服和皮鞋，别装一包，武者先生替我背了。房子夫人春子夫人喜久子千枝子二君，也同行，送至高城。村里的诸君，因为川水暴涨，过来不得；我们走上山坡，望见那虾蟆形的 Rodin 岩已经全没水中，只露出一点嘴尖了。山上的人与村中的人，彼此呼应，一如日前到村时情景，但时间既然局促，山路又远，我们不得不离远了挥手送别的村人，赶快走路。竭力攀上山岭，路稍平易，但雨后积水很多，几处竟深到一尺，泥泞的地方，更不必说了。十一时到高城，在深水旅馆暂息，却见昨日动身的佐后屋君也还未走，听说高城高锅间与高锅福岛町间的木桥都被山水冲失了桥柱，交通隔绝了：所以我们没法，也只得在高城暂住。从楼上望去，高城的桥便在右手，缺了一堵柱脚，桥从中间折断，幸而中途抵住，所以行人还能往来，只是要乘马车，必须过桥。十二日早晨松本君往问马车行的人，才知道高锅福岛町间的桥并未冲坏，于是决计出发。我同松本佐后屋二君，雇了一台马车，武者先生千枝子君也同乘了，到了高锅，才是十时半。在店里吃过加非果物，到街上闲走，心想买几本书籍，当作火车中的消遣，但村中书店只有一家，也拣不出什么好书，缩印本夏目漱石（K. Natsume）的《哥儿》（Botchan）之类，要算最上品了。七月号的《我等》（Warera）却已寄到，其中有武者先生的剧本《新浦岛的梦》（Shin Urashima no yume）一篇，便买取一册，在宫崎线车中看完，是说明新村的理想的，与《改造》

(Kaize)中的一篇《□[1]样的草稿》(Henna Genko)反对战争的小说,都是很有价值的文学。十二时别了武者先生诸人,换坐马车,下午二时到福岛町驿。四时火车出发,九时至吉松换车,夜三时到大牟田(Omuda),佐后屋君别去。

十三日晨到门司,过渡至下关(Shimonoseki),乘急行车,晚十一时到大阪,茶谷半次郎(H. Chatani)君到车站来迎,便在其家寄宿。十四日上午开发(Kaihatsu)福岛(Fukushima)奥村(Okumura)诸君来访。下午往京都,茶谷君同行,至内藤(Naito)君家,见村田(Murata)喜多川(Kitakawa)小岛(Kojima)诸君,晚饭后同游丸山(Maruyama)公园。京都地方虽然也很繁盛,但别有一种闲静之趣,与东京不同,觉得甚可人意;东京的日比谷(Hibiya),固然像暴发户花园,上野虽稍好,但比丸山便不如了。回寓之后,东京的永见(Nagami)君也来了。十二时半离京都,茶谷君也回大阪,将富田(Tomida)氏译的 Whitman 诗集《草之叶》(Leaves of Grass)第一卷见赠。十五日上午七时到滨松,住竹村启介(K. Takemura)君外家,见河采(Kawakatsu)君。晚十时出发,十六日晨六时半抵东京驿,长岛丰太郎(T. Nagajima)佐佐木秀光(H. Sasaki)今田谨吾(K. Imada)诸君来迎,在休憩室稍坐,约定下午六时在支部相聚。我先到巢鸭(Sugamo)寓居,傍晚乘电车至神田太和町(Kanda Yamatocho)访新村的东京支部,到者除上列诸人以外,有木村(Kimura)西岛(Nishijima)宫阪(Miyazaka)平田(Hirata)新良(Nera)诸君共十二人,九时散归。统计十日间,将新村本部与几处支部历访一遍,虽然很草草,或者也可以略得大概。Bahaullah 说:"一切和合的根本,在于相知。"这话真实不虚。新村

---

① □为原缺字。馀不注。

的理想，本极充满优美，令人自然向往，但如更到这地方，见这住民，即不十分考察，也能自觉的互相了解，这不但本怀好意的人群如此，即使在种种意义的敌对间，倘能互相知识，知道同是住在各地的人类的一部分，各有人间的好处与短处，也未尝不可谅解，省去许多无谓的罪恶与灾祸。我此次旅行，虽不能说有什么所得，但思想上因此稍稍扫除了阴暗的影，对于自己的理想，增加若干勇气，都是所受的利益，应该感谢的。所以在个人方面，已很满足，写这一篇，以为纪念。但自愧表现力不充足，或不能将我的印象完全传达，这都是我的责任，不可因此误解了新村的真相。

（一九一九年七月三十日在东京巢鸭村记）



游日本杂感

1919年11月1日刊《新青年》6卷6号
署名周作人
收入《艺术与生活》

我的再到日本与第一次相隔九年，大略一看，已觉得情形改变了不少。第一是思想界的革新，一直从前本来也有先觉的议论家和实行家，只是居极少数，常在孤立的地位，现在的形势，却大抵出于民众的觉醒，所以前途更有希望。我以为明治的维新，在日本实是一利一害。利的是因此成了战胜的强国，但这强国的教育，又养成一种谬误思想，很使别人受许多迷惑，在自己也有害。这道理本极了然，近来各方面发起一种运动，便想免去这害。其实也不单为趋利避害起见，正是时代精神的潮流，谁也不能违抗。所以除了黎明会福田博士的日本主义之外，也颇有不再固执国家主义的人，大学生的新人会尤有新进锐气。日本思想界情形，似乎比中国希望更大，德谟克拉西的思想，比在"民主"的中国更能理解传达，而且比我们也更能觉察自己的短处，这在日本都是好现象。但如上文所说，日本因为五十年来德国式的帝国主义教育，国民精神上已经

很受斲丧，中国却除了历史的因袭以外，制度教育上几乎毫无新建设，虽然得不到维新的利，也还没有种下什么障碍，要行改革可望彻底。譬如建筑，日本是新造的假洋房，中国却还是一片废址，要造真正适于居住的房屋，比将假洋房修改，或者更能得满足的结果。我们所希望的，便是不要在这时期再造假洋房，白把地基糟塌。幸而从时势上看来，这假洋房也断然不能再造，不过我们警告工程师，请他们注意罢了。六月间美国杜威博士在北京讲演教育，也说到这一事。杜威博士到中国才几礼拜，就看出中国这唯一的优点，他的犀利的观察，真足教我们佩服了。

*

日本近来的物价增加，是很可注意的事。白米每石五六十元，鸡蛋每个金七八钱，毛豆一束七十馀钱，在中国南方只值三四分银罢了。大约较七八年前百物要贵到三倍，然而人民的收入不能同样增加，所以很觉为难，所谓无产阶级的"生活难"的呼声，也就因此而起了。若在东京并且房屋缺乏，雇工缺乏，更是困难。几个人会见，总提起寻不到住房的苦，使女的工钱从前是两三元，现在时价总在六七元以上，尚且无人应雇。许多人家急于用人，至于用悬赏的方法，倘若绍介所能为他寻到适用的使女，除报酬外，另给赏金十元。欧战时候．有几种投机事业，很得利益，凭空出了大大小小的许多成金（Narikin 即暴发财主），一方面大多数的平民却因此在生活上很受影响。平常佣工度日的人，都去进了工场，可以多得几文工资，所以工人非常增加，但现在的工场生活，也决不是人的正当生活，而且所得又仅够"自手至口"，（大抵独身的人进了工场，所得可以自养，有家眷的男子便不够了，）因此罢业罢工，时有所闻。我在东京最后这几天，正值新闻印刷工同盟罢工，多日没有报看，后来听说不久解决，职工一面终于失败，这也本是意中事，无足

怪的。日本近来对于劳动问题也渐渐注意，但除了几个公正明白的人(政府及资本家或以为是危险人物，也未可知)以外，多还迷信着所谓温情主义，想行点“仁政”，使他们感恩怀惠，不再胡闹。这种过时的方策，恐怕没有什么功效。人虽“不单靠着面包生活”，然而也少不了面包，日本纵然讲武士道，但在现今想叫劳动者枵腹从公，尽臣仆之分，也未免太如意了。

成金增加，一方面便造成奢侈的风气。据报上说，中元赠答，从前不过数元的商品券，现在是五十元百元是常例，五百元也不算希奇。又据三越白木等店说，千元一条带，五千元一件单衣，卖行很好，以前虽有人买，不过是大仓等都会的大财主，现在却多从偏僻地方专函定买，很不同了。有些富翁买尽了邻近的几条街，将所有住民都限期勒迁，改作他的“花园”；或在别庄避暑，截住人家饮水的来源，引到自己的花园里，做几条瀑布看看，这都是我在东京这十几日间听到的事。日本世代相传的华族，在青年眼中，已经渐渐失了威严，那些暴发户的装腔作势，自然也不过买得平民的反感。成金这两个字里面，含有多量的轻蔑与憎恶，我在寓里每听得汽车飞过，呜呜的叫，邻近的小儿便学着大叫“Korosuzo Korosuzo!”(杀呀杀呀!)说汽车的叫声是这样说。阔人的汽车的功用，从平民看来，还不是载这肥重的实业家，急忙去盘算利益的，乃是一种借此在路上伤人的凶器，仿佛同军阀们所倚恃的枪刺一样。阶级的冲突，决不是好事，但这一道沟，现在不但没有人想填平，反自己去掘深他，真是可惜之至了。

人常常说，日本国民近来生活程度提高，这也是事实。贵族富豪的奢侈，固然日甚一日，还有一班官吏与绅士之流，也大抵竭力趋时，借了物质文明来增重他的身价，所以火车一二等的乘客，几乎坐席皆满，心里所崇拜的虽然仍是武士与艺妓，表面上却很考

究，穿了时式洋服，吃大菜，喝白兰地酒，他们的生活程度确是高了。但事情也不能一概而论，一等乘客固然无一不是绅士，到了二等，便有穿和服，吃便[1]当的人了；口渴时花一枚五钱的白铜货买一壶茶喝，然而也常常叫车侍拿一两瓶汽水。若在三等车中，便大不同，有时竟不见一个着洋服（立领的也没有）的人，到了中午或傍晚，也不见食堂车来分传单，说大餐已备，车侍也不来照管，每到一个较大的站，只见许多人从车窗伸出头去，叫买便当及茶，满盘满篮的饭包和茶壶，一转眼便空了，还有若干人买不到东西，便须忍了饥渴到第二站。卖食物的人，也只聚在三等或二等窗外，一等车前决不见有卖[2]便当的叫喊，因为叫喊了也没有人买。穿了 frock-coat，端坐着吃冷饭，的确有点异样，从"上等"人看来，是失体统的，因此三等乘客纵使接了大餐的传单，也照样不敢跑进食堂里去。（别的原因也或为钱，或怕坐位被人占去。）这各等车室，首尾相衔的接着，里面空气却截然不同，也可以算得一件奇事了。但由我看来，三等车室虽然略略拥挤，却比一等较为舒服，因为在这一班人中间，觉得颇平等，不像"上等"人的互相轻蔑疏远。有一次我从门司往大阪，隔壁的车位上并坐着两个农夫模样的人，一个是日本人，一个是朝鲜人，看他们容貌精神上，原没有什么分别，不过朝鲜的农人穿了一身哆啰麻的短衫裤，留着头发梳了髻罢了。两人并坐着睡觉，有时日本人弯过手来，在朝鲜人腰间碰了一下，过一刻朝鲜人又伸出脚来，将日本人的腿踢了一下，两人醒后各自喃喃的不平，却终于并坐睡着，正如淘气的两个孩子，相骂相打，但也便忘了。我想倘使这朝鲜人是"上等"人，走进一等室，端坐在绅士队

① "便"原作"辨"。

② "卖"原作"买"。

中，恐怕那种冰冷的空气，更要难受。波兰的小说家曾说一个贵族看人好像是看一张碟子，我说可怕的便是这种看法。

*

我到东京，正是中国“排日”最盛的时候，但我所遇见的人，对于这事，却没有一人提及。这运动的本意，原如学生联合会宣言所说，这是排斥侵略的日本，那些理论的与实行的侵略家，（新闻记者，官僚，学者，政治家，军阀等，）我们本没有机会遇到，相见的只有平民，在一种意义上，也是被侵略者，所以他们不用再怕被排，也就不必留意。他们里边那些小商人、手艺职工、劳动者，大抵是安分的人，至于农夫，尤爱平和，他们望着丰收的稻田，已很满足，决不再想到全中国全西伯利亚的土地。但其中也有一种人，很可嫌憎，这就是武士道的崇拜者。他们并不限定是那一行职业，大抵满口浪花节，（一种歌曲，那特色是多半颂扬武士的故事，）对人说话，也常是“吾乃某某是也”，“这厮可恼”这类句子，举动也仿佛是台步一般，就表面上说，可称一种戏迷，他的思想，是通俗的侵略主义。《星期评论》八号内戴季陶先生说及日本浪人的恶态，也就可以当作他们的代表。这种“小军阀”不尽是落伍的武士出身，但在社会上鼓吹武力主义，很有影响，同时又妄自尊大，以好汉自居，对于本国平民也很无礼。所以我以为日本在除侵略家以外，只有这种人最可厌恶，应得排斥。他们并不直接受过武士道教育，那种谬误思想，都从浪花节义太夫（也是一种歌曲）与旧剧上得来，这些“国粹”的艺术实在可怕。我想到中国人所受旧戏的毒害，不禁叹息，真可谓不约而同的同病了。

*

日本有两件事物，游历日本的外国人无不说及，本国人也多很珍重，就是武士（Samurai）与艺妓（Geisha）。国粹这句话，本来很

足以感人，本国的人对于这制度习惯了，便觉很有感情，又以为这种奇事的多少，都与本国荣誉的大小有关，所以热心拥护；外国人见了新奇的事物，不很习惯，也便觉很有趣味，随口赞叹，其实两者都不尽正当。我们虽不宜专用理性，破坏艺术的美，但也不能偏重感情，乱发时代错误的议论。武士的行为，无论做在小说戏剧里如何壮烈，如何华丽，总掩不住这一件事实，武士是卖命的奴隶。他们为主君为家名而死，在今日看来已经全无意义，只令人觉得他们做了时代的牺牲，是一件可悲的事罢了。艺妓与游女是别一种奴隶的生活，现在本应该早成了历史的陈迹了，但事实却正相反，凡公私宴会及各种仪式，几乎必有这种人做装饰，新吉原游廓的夜樱，岛原的太夫道中，（太夫读作 Tayu，本是艺人的总称，后来转指游女，游廓旧例，每年太夫盛装行道一周，称为道中，）变成地方的一种韵事，诗人小说家画家每每赞美咏叹，流连不已，实在不很可解。这些不幸的人的不得已的情况，与颓废派的心情，我们可以了解，但决不以为是向人生的正路，至于多数假颓废派，更是“无病呻吟”，白造成许多所谓游荡文学，供饱暖无事的人消闲罢了。我们论事都凭个“我”，但也不可全没杀了我中的“他”，那些世俗的享乐，虽然满足了我的意，但若在我的“他”的意识上有点不安，便不敢定为合理的事。各种国粹，多应该如此判断的。

*

芳贺矢一（Y. Haga）著的《国民性十论》，除几篇颂扬武士道精神的以外，所说几种国民性的优点，如爱草木喜自然，淡泊潇洒，纤丽纤巧等，都很确当。这国民性的背景，是秀丽的山水景色，种种优美的艺术制作，便是国民性的表现。我想所谓东方文明的里面，只这美术是永久的荣光，印度中国日本无不如此。我未曾研究美术，日本的绘画雕刻建筑，都不能详细绍介，不过表明对于这荣光

的礼赞罢了。中国的古艺术与民间艺术，我们也该用纯真的态度，加以研究，只是现在没有担任的人，又还不是时候。大抵古学兴盛，多在改造成功之后，因为这时才能觉到古文化的真正的美妙与恩惠，虚心鉴赏，与借此做门面说国粹的不同。日本近来颇有这种自觉的研究，但中国却不能如此，须先求自觉，还以革新运动为第一步。

*

俄国诗人 Balimon 氏二年前曾游日本，归国后将他的印象谈在报上发表，对于日本极加赞美，篇末说，“日本与日本人都爱花。——日出的国，花的国。”他于短歌俳句锦绘象牙细工之外，虽然也很赏赞武士与艺妓，但这一节话极是明澈：

> 日本人对于自然，都有一种诗的崇拜，但一方面又是理想的勤勉的人民。他们很多的劳动，而且是美术的劳动。有一次我曾见水田里的农夫劳作的美，不觉坠泪。他们对于劳动对于自然的态度，都全是宗教的。

这话说得很美且真。《星期评论》八号季陶先生文中，也有一节说：

> 只有乡下的农夫，是很可爱的。平和的性格，忠实的真情，朴素的习惯，勤俭的风俗，不但和中国农夫没有两样，并且比中国江浙两省乡下的风习要好得多。

我访日向的新村时，在乡间逗留了几日，所得印象也约略如此。但这也不仅日本为然，我在江浙走路，在车窗里望见男女耕耘的情形，时常生一种感触，觉得中国的生机还未灭尽，就只在这一班“四

等贫民”中间。但在江北一带,看男人着了鞋袜,懒懒的在黄土上种几株玉蜀黍,却不能引起同一的感想,这半因为单调的景色不能很惹诗的感情,大半也因这工作的劳力不及耕种水田的大,所以自然生出差别,与什么别的地理的关系是全不相干的。

*

我对于日本平时没有具体的研究,这不过临时想到的杂感,算不得“觇国”的批评。我们于日本的短处加之指摘,但他的优美的特长也不能不承认,对于他的将来的进步尤有希望。日本维新前诸事多师法中国,养成了一种“礼教”的国,在家庭社会上留下种种祸害,维新以来诸事师法德国,便又养成了那一种“强权”的国,又在国内国外种下许多别的祸害。现在两位师傅——中国与德国——本身,都已倒了,上谕家训的“文治派”,与黑铁赤血的“武力派”,在现今时代都已没有立脚的地位了,日本在这时期,怎样做呢?还是仍然拿着两处废址的残材,支拄旧屋?还是别寻第三个师傅,去学改筑呢?为邻国人民的利益计,为本国人民的利益计,我都希望——而且相信日本的新人能够向和平正当的路走去。第三个师傅当能引导人类建造“第三国土”——地上的天国,——实现人间的生活,日本与中国确有分享这幸福的素质与机会。——这希望或终于是架空的“理想”,也未可知,但在我今日是一种颇强固的信念。　　　　(一九一九年八月二十日记于北京)



答袁濬昌君

1919年11月1日刊《新青年》6卷6号
署名周作人
未收入自编文集

上海袁濬昌君鉴：

八月三十日来函，已收到了。日向的新村，因地面狭隘，容不下多人；北海道的第二新村，又还未成立：所以在日本还有许多第一种会员，——就是志愿入村生活的人，——未能进去。至于别国人的加入，虽然并不拒绝，但恐还有应待商酌的地方。若是热心赞成村的事业，现在却未能入村，当作第二种会员，帮助他们的进行，或建设本国的新村，那都是很好的。

来函不曾写明住址，所以无从回答，借通信栏写这几句。倘蒙赐信（由编辑部转）将住址见示，当再详细奉告。

九月十六日，周作人。



新村的精神[①]

1919年11月23日起刊《民国日报》
署名周作人
未收入自编文集

今日承贵会见招，嘱我讲演，实在非常欣幸。自问学识浅陋，没有什么可说；适值今年暑假往日本去，曾到日向的新村停留数日，所以现在就将关于这新村的事情，略略讲述。从前曾在《新青年》（六卷三号）及《新潮》（二卷一号）上，做过两篇文章，略说新村的理想与事实，请诸君可以参考。

新村的目的，是在于过正当的人的生活。其中有两条重要的根本上的思想：

第一，各人应各尽劳动的义务，无代价的取得健康生活上必要的衣食住。

第二，一切的人都是一样的人；尽了对于人类的义务，却又完全发展自己个性。

---

① 本文为1919年11月8日在天津学术讲演会所讲，在《民国日报・觉悟》上刊出后，又曾于《新青年》7卷2号和《工学》1卷5号上刊出。

现在要说明,这思想的根据,并不由于经济学上的某种学说,所以并不属于某派社会主义;只是从良心的自觉上发出的主张。他的影响,也在精神上道德上为最重大。实行这生活,原不是一件难事;只须实在痛切的感到正当的生活的必要与实现的可能,对于上列二项的理想,完全了解,那便已得了新村的精神,虽然还不能去躬耕,在道德上已不愧为正当的新人了。

新村的精神,首先在承认人类是个总体,个人是这总体的单位。人类的意志在生存与幸福。这也就是个人的目的。但现在我们能完全的达这目的么?我们能不妨害别人的生存而生存,不妨害别人的幸福而幸福么?当然是不能的。现在人的生存与幸福的基础,便全筑在别人的灭亡与祸患上。这是错的,是不正当的,因为这是违背了人类的意志了。人要求生[1]存与幸福,应在自己的范围以内,努力去做,不能侵害了别人的自己。一个人生存上必要的衣食住,论理应该用自己的力去得来,不该要别人代负这责任。

可惜现在社会情形,正在反对的方向走去。富贵的人不必说了。便是从事于"脑的工作"的人,用了几点钟思想讲说或著述,就可以分得苦工的结果的米和煤,也不能算是正当。那种田与掘煤的,可说是以劳动换得生存,似乎是正当的生活了。但有两件原因不能说是合理。第一,他们肩了两倍的负担,供给别人生存的资料,自己几乎不能保其生存。第二,他们将一日的劳动,换一日的生存,将生命与劳动都切片另卖了。

因为照新村的理想,人应尽劳动的"义务","无代价"的取得衣食住,并不是论斤较两的卖买。或者可径说,生存与劳动是两件事,各是整个的,是不可分割的,人人有生存的权利,所以应该无代

① "生"原作"于"。

价的取得衣食住;但这生活的资料,须从劳动得来,所以又应该尽劳动的义务,并非将工资来抵算房饭钱。游惰原是不行,但疾病残废,暂时或久远的不能作工,也并不因此失了他的生存权,不必怀着生活上的不安定。这是一个要点。这理想如能实现,许多事情,都可得了着落,便是最困难的女子问题,也可根本解决了。

这种理想,从前已经有人想到,如托尔斯泰所说的原始基督教徒的生活,同他实行的泛劳动主义就是。但他太偏重了手的工作,把脑的工作看作恶魔的诱惑,未免有点矫枉过直。有人评他的著作,说好像无文化的人民批评文化之不必要,用实行来证明他。文化原有许多流弊,但这并不是文化本身的不好,乃是由于以人殉文化,被文化所用了的缘故。譬如机器,本来是帮助工作,节省劳力的用具;但倘放在大工厂里,天天驱使几百几十的工人,替别人去生利,那又何尝不是不幸之源呢?我们要改去这不幸,不必打破机器,只要使人去善用机器,不要被机器所用,做了机器的油,便好了。对于文化,也是如此。

有人以为手的工作是生利的,是公益;脑的工作是分利的,是私利。其实手的工作固然是我们生存的资料所从出,但脑的工作也是我们求幸福的要紧的工具。生活的物质的满足,结果不免成为一种老死不相往来的静的生活。学术艺文的精神,常能使我们精神相通。这在人类的个人的两面,都是如此。我们第一项的理想,或者不难实现,但如没有这第二项的理想调剂其间,这终不免为单调的孤独的生活,不能称为幸福。我们反对军国主义等,便因为他不承认个人,只将他当作制造那空洞洞的什么军国的材料与牺牲。现在如将社会或世界等等字作目标,仍不承认个人,只当他作材料,那有什么区别呢?所以改造社会还要从改造个人做起,新村之所以与别种社会运动不同的地方,大半就在这里。

照以上所述[①]，我们可说，照新村的理想，人应该有生存权，无代价的取得健康生活上必要的衣食住；但一面应该尽劳动的义务，制造这生活的资料。人又应该利用他的生存，创造幸福的生活，使世间更为"人类的"，又更为"个人的"：他须尽了对于人类的义务，一面也完全发展自己的个性。这样是正当的人的生活。

他们实行的方法，是先用言论鼓吹，招集同感的人，在东京设立新村本部，各地方设分部。去年十二月在九州的日向地方，买了土地，立起第一新村，便将本部移到那边去了。这新村里并没有什么烦碎的规程，只有现行的会则十二条，作为一切办事的标准。那会则的内容是：

一　赞成本会的精神，自负责任而入会者为会员。

二　会员有二种。凡亲自入村，协力工作，依本会精神而生活者，为第一种会员；真心赞成本会精神，而因事情未能实行此种生活者，为第二种会员。

三　第一种会员的权利义务与自由，一切同等。

四　第一种会员入村时，无条件的将所有的钱财纳在村中；但如无有，原亦不妨。

五　入村的责任，全部自己负担。

六　第一种会员的衣食住，由第一种会员全部担任。公同努力，务期没有一人不能得到健全的衣食住。

七　会员言行的责任，由各人自己负担。但赞成者分任其责。

八　对于本会精神，有违反或冷淡的人，自然的不能成为

① "以上所述"原作"以所上述"。

会员。

九　第一种会员有疾病时，公同看护，竭力治疗。其时或筹集临时费。

十　义务劳动的时间及年限，虽有限制，详细的事，须由实际试验，在二年至五年中定之。现在暂定大家在相同的时间内，共同工作。

十一　志愿为第一种会员者，先将这意思告知会员的一人，在依了村的情形许可入村以前，暂时等候。这其间，应用心多与第二种会员相会。会见的第二种会员，应将关于这人的感想，正直的报告本会。

十二　第二种会员应用心为村尽力，利用机会，谋画村的利益。每月应捐金一口（五十钱）以上，以忏除自己的生活不正当的罪，但以不勉强为限，又或一口以下亦可。其他关于村的事情，可至本部或各支部询问。

村的土地并不广大，只有四十馀亩，现在筑了三所房屋，有二十二个人在那里耕种。村里的情形也没有什么特别，还是与平常的村差不多，但有一种平和幸福的空气为别处所无的。劳动者的物质的困苦与“智识阶级”的精神的不安，村里的人都可以免了。

新村的生活，一面是极自由，一面又极严格；一面是辛苦，一面又极舒服。村里的人，可以终身不要忧虑衣食住与医药，完全得到生命的保障，他却同时为自己及邻人而劳动。他们正式的事业，目下只是耕种，但关于他种设备，也并不怠慢，如图书馆美术馆音乐会医院学校工场等，都要次第量力建设。

《新村的生活》上说：“先在世上为了生存而劳动，更为发展自己天赋的才能而生存。……我望将来有这一个时代，各人须尽对

于人类的义务，又能享个人的自由。”个人的生长与人类的生长，同时并重。以协力与自由，互助与独立为生活的根本。在这样生活里，才觉得我是“唯一者”的所有，却又是人类的一员，互相维系着。这种浑融的感情，在实验确是可能，于道德改革上很有效力，是新村运动的一种特色与实效。

中国近来社会上发生几种运动，颇与新村相像，原是很可喜的事。但实际上还有几个异点，约略说明，对于“新村的精神究竟是怎样”这问题，或者比以前所说的更容易明了，也未可知。

一　南京的启新农工场有限公司。这农工场的组织，声明是[①]仿照美国兰路村的。《劳动杂志》第一号所载兰路村的宗旨，一工值平等，二所得平等。办法中说：“村人皆股东，所占股份二千，不得或多或少，故将来获利时，所得平均。”农工场的简章第五也说，要每人认股一千元，然后有权居住及工作。这便与新村的第一项理想不同。新村里没有工值，也没有股本。大家量力做事，即如开矿掘煤等苦工，有人情愿担任，也只能得到尊敬，没有物质的报酬。又如居住的人须要资本，也不大妥当，因为做人的资本，只要真实的精神与适当的体力便好，金钱不能算是第一重要。

二　北京的平民新组织。关于这问题的议论，在上海北京的新闻杂志上，发表了许多，但还未成为事实。平民新组织虽还没有照《商榷书》进行，但已有一种计画发表。照那计画看来，是以改良平民的生活为重，组织的人立于指导者的地位，仿佛与十九世纪中间俄国的“往民间去”那种运动相似。这样办法，和新村的注重先自实行人的生活，使人晓得了，可以随意加入，逐渐推广，造成合理的社会便很不同了。

① 此处原衍“明”字，已删。

三　龙华的新村。这个组织,将要就绪,在报章上登出的时候,有许多新村的会员,都很喜悦,说中国也有新村出现了。后来我看见报上的龙华新村的简章,才知道性质不是一样。别的且不论,只是那村里的许多机关,如行政科司法科警察科之类,就为新村所没有。简单的说一句,这可算是一个"模范町村",与我们所说的"新村"不同。新村的理想,是使人努力做一个模范的人;模范町村的理想,是使人努力做一个模范的国民:这是极大的异点。

反对新村的批评,有这两种较为切实,就是虑他经济上的不安与理想的难于实现。新村的经费现在每月约须金三百五十圆,还有临时特别费不在内;这许多费用大半依赖会员的捐助,似乎不能持久。但一年来的经验,已证明这事不必忧虑,而且一二年后村中出产渐多,可以独立,经济自然宽裕了。新村的理想,要"将历来非暴力不能做到的事,用和平方法得来,从常人看来",似乎不免太如意了,可是他们的苦心,也正在这里。他们相信人类,信托人间的理性,等他觉醒,回到合理的自然的路上来。

"只要万人真希望这样的世界,这世界便能实现。"这是他们的信仰。中国人生活的不正当,或者也只是同别国相仿,未必更甚;但看社会情形与历史事迹,危险极大,暴力绝对不可利用,所以我对于新村运动,为中国的一部分的人类计,更是全心赞成。即使照现状看去,一时没有建立新村的希望,但能正当理解新村的精神,改去旧来谬误的人生观,建立新道德的基本,也就利益很大了。



墨痕小识[①]

1919年12月27日作
署名起孟
未收入自编文集

辛丑 十八岁，初往南京水师学堂。

甲辰 假名萍云投文《女子世界》，译《一千一夜》中 Ali Baba 为《侠女奴》，又美国坡(Poe)The Golden Bug 为《玉虫缘》予之。

丙午 住鱼雷堂，作《孤儿记》，后半录 Hugo：Clande Gueux 为之，售诸《小说林》，得洋廿元。夏，往东京。

丁未 二月居汤岛伏见馆，译《红星逸史》(Haggard & Lang：The World's Desire)，售诸商务印书馆，得洋二百元。九月，居东竹町中越馆，译《劲草》(A. Tolstoi：Knjaz Serebrjanni)。由孙竹丹绍介，为杂志《河南》作文。假

---

① 原署"甲寅六月起孟记"。甲寅六月是1914年7～8月，但文中记事至(民国)八年即1919年12月27日(作讲演稿《新文学的要求》，见手书日记)，故即以是日为本文的写作日期。

名独应，投稿《天义报》，刘申叔所刊。

戊申　五月居西片町ロノ七，译《匈奴奇士录》(Jákai Mór：Egy az Lsten)，售于商务印书馆，得洋一百廿元。为《民报》作文，译《一文钱》，Stepniak 著；《西伯利亚纪行》，Kropotkin 著。

己酉　三月居八ノ十九，译《炭画》(H. Sienkiewicz：Szice Weglem)，甲寅五月由文明书局出板。又刊《域外小说集》，译波阑 Sienkiewicz，芬阑 Aho，俄 Garshin、Tchekhov，英 Wilde 等小品。为《绍兴公报》作文《希腊之小说》一二等。

庚戌　十二月居麻布森元町。译《黄华》(Jókai Mór：A Sárga Rózsa)。为《绍兴公报》作《安兑尔然传》《希腊拟曲》Ephtaliotis 著《老什诺思》。

辛亥　六月归越。为《公报》译安兑尔然著《皇帝之新衣》。

壬子　民国元年。六月在杭州教育司，译显克维支著《酋长》。

癸丑　九月居家，作《童话研究》《童话略论》，登《教育部月刊》中。

甲寅　为《绍兴县教育会月刊》作《儿歌之研究》《古童话释义》。又为《禹域新闻》作《希腊女诗人》，又作《希腊牧歌》《英国最古之诗歌》。译《闺情》及《同命》，皆 Ephtaliotis 著，并《老什诺思》题《新希腊小说三篇》，予《叒社丛刊》第二登之。

乙卯　十月以《希腊女诗人》，又《牧歌》，又小说一、二，合称《异域文谭》，寄《小说月报》社，得洋十七元。

甲寅四月至丁巳二月，为《笑报》作文，共三十五篇。(以前皆用文言)

丁巳　四月往北京大学。译 Trites 著《Dostojevskij 论》Theokritos《牧歌》一章，登《新青年》四卷。

戊午　为《新青年》译 Solosub 及 Kuprin 小说，与谢野晶子著《贞操ハ道德以上ニ尊貴テアル》。为小说研究科作《日本近三十年来小说之发达》，后登《新青年》中。六月返越，译 Strindberg 及 Sphtalioties 作小说各二篇、Andersen 三篇，改译 Sienkiewicz 作《酋长》，又译 Tolstoj 作《空鼓》。九月至京，译江马修作《小的一个人》，又作《人的文学》一篇，皆登《新青年》五卷中。译ソログーブ作《铁圈》。

八年己未　一月译 Tshekhov 作《可爱的人》。三月译 Rappoprt 著《俄国革命之哲学的基础》。四月在绍，译 O. Schreiner作小说《沙漠间的三个梦》。七月往日本访新一キ一村，作《访新村记》及《游日本杂感》。十月译 Andrejev《齿痛》，作《ブレーク的思想》附译诗十三首。十一月至天津讲演，作《新村的精神》，为《晨报》译クープリン《圣母的花园》，移居八道湾，译ダンチエンユ作《摩诃末的家族》。十二月译ゼロムステ作《诱惑》及《黄昏》，クーブリン作《晚间的来客》，为高师少年学会作讲演稿《新文学的要求》。



新文学的要求[①]

1920年1月8日刊《晨报》
署名周作人
收入《艺术与生活》

今日承贵会招我讲演，实在是我的光荣。现在想将我对于新文学的要求，略说几句。从来对于艺术的主张，大概可以分作两派：一是艺术派，一是人生派。艺术派的主张，是说艺术有独立的价值，不必与实用有关，可以超越一切功利而存在。艺术家的全心只在制作纯粹的艺术品上，不必顾及人世的种种问题：譬如做景泰蓝或雕玉的工人，能够做出最美丽精巧的美术品，他的职务便已尽了，于别人有什么用处，他可以不问了。这"为什么而什么"的态度，固然是许多学问进步的大原因；但在文艺上，重技工而轻情思，妨碍自己表现的目的，甚至于以人生为艺术而存在，所以觉得不甚妥当。人生派说艺术要与人生相关，不承认有与人生脱离关系的艺术。这派的流弊，是容易讲到功利里边去，以文艺为伦理的工具，变成一种坛上的说教。正当的解说，是仍以文艺为究极的目

① 1920年1月6日在北平少年学会讲演。

的;但这文艺应当通过了著者的情思,与人生有接触。换一句话说,便是著者应当用艺术的方法,表现他对于人生的情思,使读者能得艺术的享乐与人生的解释。这样说来,我们所要求的当然是人生[1]的艺术派的文学。在研究文艺思想变迁的人,对于各时代各派别的文学,原应该平等看待,各各还他一个本来的位置;但在我们心想创作文艺,或从文艺上得到精神的粮食的人,却不能不决定趋向,免得无所适从:所以我们从这两派中,就取了人生的艺术派。但世间并无绝对的真理,这两派的主张都各自有他的环境与气质的原因;我们现在的取舍,也正逃不脱这两个原因的作用,这也是我们应该承认的。如欧洲文学在十九世纪中经过了传奇主义与写实主义两次的大变动,俄国文学总是一种理想的写实主义:这便因俄国人的环境与气质的关系,不能撇开了社会的问题,趋于主观与客观的两极端。我们称述人生的文学,自己也以为是从学理上立论,但事实也许还有下意识的作用;背着过去的历史,生在现今的境地,自然与唯美及快乐主义不能多有同情。这感情上的原因,能使理性的批判更为坚实,所以我相信人生的文学实在是现今中国唯一的需要。

人生的文学是怎么样的呢?据我的意见,可以分作两项说明:

一,这文学是人生的;不是兽性的,也不是神性的。

二,这文学是人类的,也是个人的;却不是种族的,国家的,乡土及家族的。

关于第一项,我曾做了一篇《人的文学》略略说过了,大旨从生物学的观察上,认定人类是进化的动物;所以人的文学也应该是人间本位主义的。因为原来是动物,故所有共通的生活本能,都是正

---

① 原无“生”字,今增。

当的，美的善的；凡是人情以外人力以上的，神的属性，不是我们的要求。但又因为是进化的，故所有已经淘汰，或不适于人的生活的，兽的属性，也不愿他复活或保留，妨害人类向上的路程。总之是要还他一个适如其分的人间性，也不要多，也不要少就是了。

我们从这文学的主位的人的本性上，定了第一项的要求，又从文学的本质上，定了这第二项的要求。人间的自觉，还是近来的事，所以人性的文学也是百年内才见发达，到了现代可算是兴盛了。文学上人类的倾向，却原是历史上的事实；中间经过了几多变迁，从各种阶级的文艺又回到平民的全体的上面来，但又加了一重个人的色彩：这是文艺进化上的自然的结果，与原始的文学不同的地方，也就在这里了。

关于文学的意义，虽然诸家的议论各各有点出入；但就文艺起源上论他的本质，我想可以说是作者的感情的表现。《诗序》里有一节话，虽是专说诗的起源的，却可以移来作上文的说明：

“情动于中而形于言；言之不足，故咏歌之；咏歌之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之。”

我们考察希腊古代的颂歌（Hymn）史诗（Epic）戏曲（Drama）发达的历史，觉得都是这样情形。上古时代生活很简单，人的感情思想也就大体一致，不出保存生活这一个范围；那时个人又消纳在族类里面，没有独立表现的机会：所以原始的文学都是表现一团体的感情的作品。譬如戏曲的起源是由于一种祭赛，仿佛中国从前的迎春。这时候大家的感情，都会集在期望春天的再生这一点上：这期望的原因，就在对于生活资料缺乏的忧虑。这忧虑与期待的“情”实在迫切了，自然而然的发为言动，在仪式上是一种希求的具体的表现，也是实质的祈祷，在文学上便是歌与舞的最初的意义了。后来的人将歌舞当作娱乐的游戏的东西，却不知道他原来是

人类的关系生命问题的一种宗教的表示。我们原不能说事物的原始的意义，定是正当的界说，想叫化学回到黄白术去；但我相信在文艺上这意义还是一贯，不但并不渐走渐远，而且反有复原的趋势：所以我们于这文学史上的回顾，也不能不相当的注意，但是几千年的时间，夹在中间，使这两样相似的趋势，生了多少变化；正如现代的共产生活已经不是古代的井田制度了。古代的人类的文学，变为阶级的文学；后来阶级的范围逐渐脱去，于是归结到个人的文学，也就是现代的人类的文学了。要明白这意思，墨子说的"己在所爱之中"这一句话，最注解得好。浅一点说，我是人类之一；我要幸福，须得先使人类幸福了，才有我的分：若更进一层，那就是说我即是人类。所以这个人与人类的两重的特色，不特不相冲突，而且反是相成的。古代的个人消纳在族类的里面，个人的简单的欲求都是侗类所共具的，所以便将族类代表了个人。现代的个人虽然原也是族类的一个，但他的进步的欲求，常常超越族类之先，所以便由他代表了族类了。譬如怕死这一种心理，本是人类共通的本性：写这种心情的歌诗，无论出于群众，出于个人，都可互相了解，互相代表，可以称为人类的文学了。但如爱自由，求幸福，这虽然也是人类所共具的，但因为没有十分迫切，在群众每每忍耐过去了；先觉的人却叫了出来，在他自己虽然是发表个人的感情，个人的欲求，但他实在也替代了他以外的人类发表了他们自己暂时还未觉到，或没有才力能够明白说出的感情与欲求了。还有一层与古代不同的地方，便是古代的文学纯以感情为主，现代却加上了多少理性的调剂。许多重大问题，经了近代的科学的大洗礼，理论上都能得到了解决。如种族国家这些区别，从前当作天经地义的，现在知道都不过是一种偶像。所以现代觉醒的新人的主见，大抵是如此："我只承认大的方面有人类，小的方面有我，是真实的。"人

类里边有皮色不同，习俗不同的支派，正与国家地方家族里有生理、心理上不同的分子一样，不是可以认为异类的铁证。我想这种种界限的起因，是由于利害的关系，与神秘的生命上的连络的感情。从前的人以为非损人不能利己，所以连合关系密切的人，组织一个攻守同盟；现在知道了人类原是利害相共的，并不限定一族一国，而且利己利人，原只是一件事情，这个攻守同盟便变了人类对自然的问题了。从前的人从部落时代的"图腾"思想，引伸到近代的民族观念，这中间都含有血脉的关系；现在又推上去，认定大家都是从"人"(Anthropos)这一个图腾出来的，虽然后来住在各处，异言异服，觉得有点隔膜，其实原是同宗。这样的大人类主义，正是感情与理性的调和的出产物，也就是我们所要求的人道主义的文学的基调。

这人道主义的文学，我们前面称他为人生的文学，又有人称为理想主义的文学；名称尽有异同，实质终是一样，就是个人以人类之一的资格，用艺术的方法表现个人的感情，代表人类的意志，有影响于人间生活幸福的文学。所谓人类的意志这一句话，似乎稍涉理想；但我相信与近代科学的研究也还没有什么冲突：至于他的内容，我们已经在上文分两项说过，此刻也不再说了。这新时代的文学家，是"偶像破坏者"。但他还有他的新宗教，——人道主义的理想是他的信仰，人类的意志便是他的神。

新村运动的解说[①]

1920年1月24日刊《晨报》
署名周作人
未收入自编文集

日本的新村运动，近来在中国也渐渐有人注意，有很赞成的，也有很反对的。这原是意料中应该有的事。因为新村实在是共同生活的村，这运动的意义，是用平和的方法，实行一种的主义。在中国人中间，自然分出两派意见，一派说他是福音，一派也就说他是谬说了。一月十五日《时事新报》上胡适之先生的“非个人主义的新生活”一篇演说，要算是反对新村运动的最有价值的文章，但有几处却是误解。我本来不主张为了不相干的事和人辩论的，但也不愿新村因为我的绍介的话而被误会，所以略略说明。

一，胡先生攻击最力的，是我所说的“改造社会要从改造个人做起”这一句话。我的意思是“改造个人便是改造社会的第一步”，并不是“分改造个人及改造社会为两段”，叫个人先完成了他自己的学业，随后用这本领来救济社会。我以为我们所有的比较的真

① 原有副题“对于胡适之先生的演说”。

实可靠的东西，还只是一个自己，我们有什么改造社会的主张，去改造别人之先，还须从社会——人类——之一分子的自己入手改造，这样我们一面实行自己的主张，社会的一个分子也就同时改造过了。譬如缠足的习惯的废止，当然也有一个人首先发起，觉得缠足的坏处，主张不缠，又先将自己的放了，以后才渐渐成了风气，大家都不缠了。胡先生所说的吃人的事，也是一样道理。倘若想到了吃人的不好，却一面尽吃，一面劝社会不吃，要等候社会的习惯改好，才一齐废止吃人，似乎没有这样的事。胡先生也说改造社会断不能笼统的改造，“必须这个人那个人的改造”，这句话我很赞成，因为改造社会原只是笼统的一句话，社会里面的实质还是各个人，所以改造社会还须从改造个人做起。

二，胡先生说新村是独善主义，又说同以前的隐者实际上精神上都是一样。我以为共同生活的新村，所主张的当然不是独善其身。古时隐士的生活，我们不能知道了，但他们的精神未必和新村相同。除了渺茫无稽的上古的隐士以外，大都是看得世事不可为，没有他们施展经纶的地方，所以才去归隐，躬耕只是他们消极的消遣，并非积极的实行他们泛劳动的主义。让步固然是不行，但新村的想用和平方法办到以前非用暴力不能做到的事，却并不是让步。他们所主张的“人的生活”，照一般人看来非用暴力不能成功，但他们相信可以用和平方法办到，所以便如此做罢了。倘要他们不“让步”而能贯彻他们的主义，那便非用强力不可，这样办，恐怕又要被“爱和平”的中国人所痛骂了。至于他们的奋斗，也未便轻轻的决定他，以为比站在社会里提倡改造的更为省力。因为在日本也只有讲社会政策，才可以免得反对，便是提倡国家社会主义也还要遭阔人的猜忌的。

三，胡先生反对新村的泛劳动主义，以为与分工进化的道理相

悖，又说叫人人去做生活的奋斗，这是很不经济。新村的劳动现在虽然只是农业一种，但他们的劳动范围之内，实包含种种职业，仍然是分工。这些工作固然都是劳力的，但劳心的工，也并不放弃，而且有特别才能的人也可以例外的免去劳力的义务工作。至于“减少生活的奋斗至极低度，一方面增加生活的趣味”，这是现在文化进化的趋势，也正是新村的目的。因为“现在提高了个人生活，人人都是无冠帝王”，所以不应该叫一部分的人做牺牲，担任全部的生活的奋斗，去增加别人的生活的趣味。他们的主张便是叫人人分担一点，这样便能将生活的奋斗减少至极低度，同时也便能使人人的生活的趣味都得增加，正没有什么不经济的地方。

总之他们是提倡一种主义，自己实行这主义，一面竭力宣传，（这便与隐者有点不同）相信人类的理性的力量，都能觉悟改变过来。在这地方，可以招人反对，但也值得人的佩服。贫民救济的事业，本也可以说是很好的事，在英美固然已经行了数十年，便是日本的政府与富翁近来也有类似的计画发起，但社会上对于这些恩惠终于还不能满足，到处有不安的现象。新村运动的人便想将人的生活从根本上改革，使富翁与贫民都变成一样的“人类”，这主义似乎迂远，但也是解决现在不合理的生活的问题的一个法子。官吏绅士富翁固然太不将贫民当人看待，但如幸德或大杉那样做法，也未免将官吏绅士富翁不当人看待了。新村的人以为无论贵贱贫富，一样都是同类的人，所以想用了同类相待的和平方法，唤醒他们来，共同造起地上的乐园。这主义与方法或者太迂远些，托尔斯泰死了，他的在美洲的弟子的计画，似乎不大成功，日本的新村运动，或者终于失败，也未可知。这在现今世界，都是意料中的事，但我以为他们所提倡的泛劳动主义，却不会因了不大成功或终于失败而失了生命，这不仅是理论上的话，也是从实际的问题出来的，

因为我想照现在这样下去，叫一部分的人担全部的生活的奋斗，总是很危险。

我们自己不能实行心以为然的泛劳动主义，单是坐在这里随喜赞叹那实行的别人，实在很惭愧。但新村运动的被误会，也是绍介者的责任，所以不得不解说几句，希望新村的真相能够较为分明。至于胡先生自己的主张，虽然与我的意见有不同的地方，依着我的习惯，另外不再议论了。（一九二〇年一月十八日）



与支那未知的友人[①]

1920年2月1日刊《新青年》7卷3号

[译文]署周作人译

未收入自编文集

我的《一个青年的梦》被译成贵国语，实在是我的光荣，我们很是喜欢。我做这书的时候，还在贵国与美国不曾加入战争以前。现在战争几乎完了，许多事情也与当时不同了。但我相信，在世上有战争的期限内，总当有人想起《一个青年的梦》。

在这本书里，放着我的真心。这个真心倘能同贵国青年的真心相接触，那便是我的幸福了。使我做这本书的见了，也必然说好罢。

我老实的说：我想现今世界中最难解的国，要算是支那了。别的独立国都觉醒了，正在做"人类的"事业；国民性的谜，也有一部分解决了。但是支那的这个谜，还一点没有解决。日本也还没有完全觉醒，比支那却已几分觉醒过来了，谜也将要解决了。支那的

① 日本武者小路实笃作，译文后收入《点滴》。

事情,或者因为我不知道,也说不定,但我觉得这谜总还没有解决。在国土广大这一点上,俄国也不下于支那,可是俄国已经多少觉醒了,对于人类应该做的事业,差不多可以说大部分已经做了。但支那是同日本一样,还在自此以后,或比日本更在自此以后。我想这正是很有趣味的地方,也有点可怕,但也有点可喜。我想青年的人所应该喜欢的时候,正是现在的时候。诸君的责任愈重,也便愈值得做事,这正是现在了。

在现今的独立国的中间,支那要算是最古的国了。虽然受了外国的作践,像埃及希腊印度那样的事,不至于有罢。我觉得支那的少壮时期,正在渐渐的回复过来了。我想,如诸君蓬勃的精神发扬起来,这时候,便是支那的精神和文明世界的再生的时期了。人类对于这个时期,怀着极大的期待,想诸君决不会反背这期待罢。

"落后的往前,在前的落后了。"第一落后的俄国,现在将第一的在前了。更落后的支那,到了觉醒的时候,怕更要在前了罢。但我绝对的希望这往前的方法,要用那人类见了说好的方法才是。

倘是再生了,变成将喜代了恐怖,将爱代了憎恶,将真理代了私欲,拿到世间方来的最进步的国,我们将怎样的感谢呵。我们也为了这事想尽点力,想做点事。

我希望,因了我做的书译成支那语的机会,就是少数的人也好,能够将我的真心同他的真心相触。我希望,我的恐怖便是他的恐怖,我的喜悦便是他的喜悦,我的希望便是他的希望,将来能为同一目的而尽力的朋友。

我的敲门的声音,或者很是微弱,但在等着什么人的来访的寂寞的心里,特别觉得响亮,也未可定。

我正访求着正直的人,有真心的人,忍耐力很强,意志很强,同

情很深，肯为人类做事的人。在支那必要有这样的人存在。这人必然会觉醒过来。

这人就是人类等着的人，或是能为他做事的人罢。恐怕这人不但是一个人，或者还是几万个人合成一个的人罢。不将手去染血，却流额上的汗；不惜金钱的力，却委身于真理的人！

我从心里爱这样的人，尊敬这样的人。

在支那必然有这样的人存在，正同有很好的人存在一样。我敲门的微小的声音呵，要帮助这人觉醒，望你有点效用。

我希望这事。　　　　一九一九，一二，九，武者小路实笃。

〔译者附记〕　武者小路先生的《一个青年的梦》的译本，在《新青年》上面，从七卷二号起，分四次登载。我写信给武者先生时，说及此事，并问他对于住在中国的一部分的人类，有什么意见，可以说说。承他特地写了这一篇寄来，实在很是感谢。本来我想请鲁先生译了，登在《青年的梦》的前面，但鲁先生现在回河南去了，要明年才得来京，所以便由我翻译了。《一个青年的梦》的书名，武者先生曾说想改作《A与战争》，他这篇文里也就用这个新名字；但因为我们译的还是旧称，所以我于译文中也一律仍写作《一个青年的梦》。

在《新村》杂志第二年七月号中，武者先生有一篇《寄一个支那的兄弟》的诗。其中有几节可以与上文相发明，便抄译了附在后面。

日本对贵国的态度，
的确很不好，

但日本人与你的国人
没有不能做挚友的事。
可以做兄弟，——
的确可以的。
因了你而知道的。
…………

我想你的国人同日本人，
感情不好，实在是不幸的事，
我想彼此一心，为人间做事。
你也是这样想罢。
无论何处国家与国家的感情虽不好，
人与人的同类间的感情是可以好的。
我们彼此为了人间，互相帮助而做事罢。
我能知道你的国里，有许多善良正直的人。
我将怎样的喜悦呵。
我们还没有物质的力，
但是都有人间的心呵。
人间的威严还没有失尽；
到处还有人间哩。
有兄弟姊妹哩。
我们尽力的唤醒他们罢。
…………

隐藏着的兄弟们，
的确等着我们的声音，
在你的国里也是一样。

这也不是我们的声音，
是人类的声音，
是人间的声音，
是万人望着的声音。　　　　（一九，六，一五）

（一九一九年十二月十八日，周作人记）



勃来克的诗[①]

1920年2月15日刊《少年中国》1卷8期
署名周作人
收入《艺术与生活》

威廉·勃来克(William Blake,1757—1827)是英国十八世纪的诗人。他是个诗人,又是画家,又是神秘的宗教家。他的艺术是以神秘思想为本,用了诗与画,来作表现的器具。欧洲各派的神秘主义,大半从希腊衍出,布洛谛诺思所著《九卷书》中,说宇宙起源本于一,由一生意,由意生灵,即宇宙魂。个体魂即由此出,复分为三:为物性的,理知的,神智的。只因心为形役,所以忘了来路,逐渐分离,终为我执所包裹,入于孤独的境地,为一切不幸的起源。欲求解脱,须凭神智,得诸理解,以至物我无间,与宇宙魂合,复返于一。勃来克的意见也是如此,所以他特重想象(Imagination),将同情内察与理想主义包括在内,以为是人道的要素。斯布勤女士在《英文学上的神秘主义》(Spurgeon, Mysticism in English Literature)中有一节说:

① 原题《英国诗人勃来克的思想》,入集改题。

在勃来克看来，人类最切要的性质，并非节制约束，服从或义务，乃是在爱与理解。他说，“人被许可入天国去，并不因为他们能检束他们的情欲，或没有情欲，但是因为他们能培养他们的理解的缘故。”理解是爱的三分；但因了想象，我们才能理解。理解的缺乏，便是世上一切凶恶与私利的根本。勃来克用力的说，非等到我们能与一切生物同感，能与他人的哀乐相感应，同自己的一样，我们的想象终是迟钝而不完全。《无知的占卜》(Auguries of Innocence)篇中云——

被猎的兔的一声叫，

撕去脑中一缕的神经。

叫天子受伤在翅膀上，

天使停止了歌唱。

我们如此感觉时，我们自然要出去救助了；这并非因被义务或宗教或理性所迫促，只因愚弱者的叫声十分伤我们的心，我们不能不响应了。只要培养爱与理解，一切便自然顺着而来了。力、欲与知，在自利与不净的人，是危险的东西；但在心地清净的人，是可以为善的极大的力。勃来克所最重的，只是心的洁净，便是劳(Law)与贝美(Boehme)二人所说的欲求的方向。人的欲求如方向正时，以满足为佳——

红的肢体，火焰般的头发上，

禁戒撒满了沙；

但是满足的欲求，

种起生命的与美的果实。(案此系《格言诗》的第十章。)[1]

世上唯有极端纯洁，或是极端放纵的心，才能宣布出这样危险

---

[1] 案语刊《少年中国》，入集时删去。

的宗旨来。在勃来克的教义上,正如斯温朋(Swinburne)所说,“世间唯一不洁的物,便只是那相信不洁的念头”。

这想象的言语,便是艺术。艺术用了象征去表现意义,所以幽闭在我执里面的人,因此能时时提醒,知道自然本体也不过是个象征。我们能将一切物质现象作象征观,那时他们的意义,也自广大深远。所以他的著作除纯粹象征神秘的《预言书》(The Prophetic Books)以外,就是抒情小诗,也有一种言外之意。如下面这一篇,载在《无知的歌》(Songs of Innocence)集内,是纯朴的小儿歌,但其实也可以说是迷失的灵的叫声;因为还有《寻得的小孩》(The Litter Boy Found)一诗,即是表灵的归路的历程的。

迷失的小孩

(The Litter Boy Lost)

“父亲,父亲,你到哪里去?

你不要走的那样快。

父亲你说,对你的小孩说!

不然我快要迷失了。”

*

夜色黑暗,也没有父亲;

小孩著露湿透了;

泥泞很深;小孩哭了。

水气四面飞散了。

勃来克说艺术专重感兴(Inspiration),技工只是辅助的东西。凡是自发的感兴,加以相当的技工,便是至上的艺术;无论古今人

的创作，都是一样可尊，分不得优劣。他的思想与艺术的价值，近来经德法批评家研究，渐渐见重于世；其先在英国只被看作十八世纪小诗人之一，以几首性灵诗知名罢了。他的神秘思想多发表在《预言书》中，尤以《天国与地狱的结婚》(The Marriage of Heaven and Hell)一篇为最要，现在不能译他，只抄了几篇小诗，以见一斑；但最有名的《虎》(The Tiger)与《小羊》(The Lamb)等诗，非常单纯优美，不易翻译，所以也不能收入了。

我的桃金娘树

(To My Myrtle)

缚在可爱的桃金娘上，——
周围落下许多花朵，
阿，我好不厌倦呵，
卧在我的桃金娘树下。
我为甚么和你缚住了，
阿，我的可爱的桃金娘树？

这诗的初稿，本有十行，是这样的：

我为甚么和你缚住了，
阿，我的可爱的桃金娘树？
恋爱，——自由的恋爱，——不能缚住了
在地上无论什么树上。
缚在可爱的桃金娘上，
周围落下许多花朵，——
好似地上的粪土

缚住了在我的桃金娘树下，
阿，我好不厌倦呵，
卧在我的桃金娘树下。

将这两篇比较一看，便可见得前诗剪裁的巧妙，意思也更深长了。勃来克是痛恶一切拘束的人，这诗便是他对于恋爱的宣言。但他的意思是很严肃的，和他的行为一致。他说桃金娘树是美的可爱的，但他又缚住了；他爱这树，但恨被缚住了反而妨害了他自发的爱。所以他想脱去了这系缚，能够自由的爱这树；因为他的意见，爱与缚是不并存的。《格言诗》(Gnomic Verse)第九章所说，也是关于这问题：

柔雪

(Soft Snow)
我在一个雪天外出，
我请柔雪和我游戏：
伊游戏了，当盛年时融化了；
冬天说这是一件大罪。

初稿末句，原作"阿，甜美的爱却当作罪呵！"《经验的歌》(Songs of Experiences)集中有《迷失的女儿》(The Litter Girl Lost)一章，序言也这样说，"未来的时代的儿童，读了这愤怒的诗篇，当知道在从前的时候，甜美的爱曾当作罪呵！"这与上文所引《格言诗》第十正可互相发明了。

勃来克又恶战争，爱和平的农业，《格言诗》第十四五所说，与后来John Ruskin希望扶犁的兵士替去执剑的兵士，正是同一的意

思。

十四

剑在荒地上作歌，

镰刀在成熟的田上：

剑唱了一则[1]死之歌，

但不能使镰刀降了。

十五

野鸭呵，你在荒地上飞，

不见下面张著的网。

你为什么不飞到稻田里去？

收成的地方他们不能张网。

你有一兜的种子

(Thou hast a Slap full of Seed)

你有一兜的种子。

这是一片好土地。

你为什么不撒下种去，

高高兴兴的生活呢？

*

我可以将他[2]撒在沙上，

使他变成熟地么？

此外再没有土地，

---

① "则"《少年中国》作"支"。

② 原无"他"字，据《少年中国》增。

可以播我的种子，
不要拔去许多恶臭的野草。

勃来克纯粹的文学著作中有长诗一篇，就是《无知的占卜》，仿佛是小儿对于物象的占语，却含着他思想的精英。总序四句，最是简括。上文所引“被猎的兔”一节，便是篇中的第五第六两联。

序
一粒沙里看出世界，
一朵野花里见天国，
在你手掌里盛住无限，
一时间里便是永远。
一——二
一只笼里的红襟雀，
使得天国全发怒。
满关鸠鸽的栅栏，
使得地狱全震动。
三——四
主人门前的饿狗，
预示国家的衰败。
路上被人虐待的马，
向天叫喊要人的血。
五——六
被猎的兔的一声叫，
撕去脑中一缕的神经。
叫天子受伤在翅膀上，

天使停止了歌唱。

七——八

斗鸡剪了羽毛预备争斗，

吓煞初升的太阳。

狼与狮子的叫声，

引起地狱里的人魂。

九——十

随处游行的野鹿，

能使人魂免忧愁。

被虐的小羊，养成公众的争夺，

但他仍宥许屠夫的刀子。

象征的诗，辞意本多隐晦，经我的一转译，或者更变成难解的东西了。俄国诗人 Sologub 说：

吾之不肯解释隐晦辞意，非不愿，实不能耳。情动于中，吾遂以诗表之。吾于诗中，已尽言当时所欲言，且复勉求适切之辞，俾与吾之情绪相调合。若其结果犹是隐晦不可了解，今日君来问我，更何能说明？

这一节话，说得很好，可以解答几多的疑问，所以引来作勃来克的说明。至于译语上的隐晦或错误，当然是译者的责任，不能用别的话辩解的了。（一九一八年）



新村北京支部启事

1920年3月1日刊《新青年》7卷4号
未署名
未收入自编文集

本支部已于本年二月成立，由周作人君主持一切，凡有关于新村的各种事务，均请直接通信接洽。又如有欲往日向实地考察村中情形者，本支部极愿介绍，并代办旅行的手续。支部地址及面会日期如下：

北京西直[1]门内八道湾十一号周作人宅，

每星期五及星期日下午一时至五时。

---

① “直”原作“道”。



工学主义与新村的讨论

1920年3月28日刊《工学》1卷5号
署名周作人
未收入自编文集

一

俍工先生：

在《工学》四号上看见你的《工学主义与新村》一篇文章，非常愉快。内中几个疑问，据我所知道的，略略说明于下：

一，关于新村的工与学两件事，从前在新村的精神一篇演说（载《新青年》七卷二号）里面，略已说明。他们因为要先顾到能够自活，所以非先注重作工，先使衣食住有了着落不可。后边你所怀疑的"一定期间的标准"也就以此为准：譬如现在非先做八点钟工作，不能得到生活的资料，便以八点钟为一定期间；后来如进步了，只做六，或四点钟已够，便六或四点钟为期间：这是一天的期间。又如若干人的活资料，计算须以若干人工作若干年月，可以供给，便定一个一定期间为义务劳动期间；在这期间做工完了，便可以享

"养老"(这名称是我暂定的)的权利,不必再劳动,但如愿意劳动,原也无不可。以上是他们的理想,至于目下却还不能实行,因为在此刻便终日做工也还不够吃呢。须再待一二年,才可略略的宽裕,这是从实际上试出来的。实际的试验,常能正理想的谬误,所以他们所想的学校与大规模的图书馆,一时便不能实现,只能在工作馀暇,各自研究喜欢的学问。大约以文学美术为多,因自然科学与医工政法,原不能在田野间学,而且学这一类的人也少有赞成新村运动的,所以目下也还不觉有什么不便。

二,有特别才能的人,可以免去劳动的义务,这办法是指合理的社会成立以后,此刻还没有实行。我们相信工作是人生的义务,但学问也是造成人类幸福的工具;所以如有因求某一种学问,而于劳动有不便者,当然可以有一种例外的办法。这未必是一种阶级制度,我们以人类的一个相对,各各平等,但实际上仍是各各差异。天分的高下,专门技工的不同,便是差异,却不是阶级。阶级的不好,在于权利义务的不平等;现在权利却是平等,不过义务不同,不是量的不同,只是性质的不同。劳动是生产的工作,但如发达他的特别才能,也于人类有益,则其生产的能力也不必逊于手的工作,所以可将他的发展特别才能的义务,来替代劳力的工作的义务。这算不得一种阶级制度罢。

还有你在后面附说的话,我看不免有点误会,所以也随便说明。"人类的事业"当然不能包括侵略政策国家主义等在内;因为人类与国家两个字的范围差得很多,如拿来并作一谈,是何等矛盾呵。除了中国土耳其以外,做过或正做人类的事业的人,大约各国都有,但这多是个人,或者至多不过一团体,决不是国民的全体。

因为现在的国民,大多数还未觉醒,不仅中国日本为然。少数的人的努力,因此还不能制止全国民的暴行;但全国民的暴行,可也就不能遮盖了少数人的正义。我们佩服托尔斯泰,却不能拿了将八千华人赶下黑龙江去的这件事,去怀疑他的"人道主义"的内容。……我想忏悔是第一件好事:我们要有能容人忏悔的雅量,并且自己也应有忏悔的精神才好。……

周作人,二〇,三,二五。

二

俍工先生:

接到你二十七日的来信,非常喜欢,你所说关于"学"的两个根本问题,很是的确,新村虽没有明白规定,但是意见原与你说的主张无甚差别。如《新村的生活》第二四叶上说,"在世上先为生存而劳动,更为发展自己天赋的才能而生存",就是将"工"与"学"一样并重,不过将作工放在先罢了。你说四小时作工,四小时读书,原是理想的办法;事实上这四小时的工作不能维持生活,如北京工读互助团第一组的失败,便是实例。所以这事实是无可如何,不知道你们的实验,能否有点不同?至于怕同现在的劳工一样,为资本家所制,这危险似可无虑:因为新村的工作单是自由的工作;不到别人家的工厂里作工,所以与资本家不生直接关系。若间接的受资本制度的压迫,与损害,那原是不能免的事,也是没法的事。——他们对于打破现在这种经济状态的方法,便只有实行,宣传推广新村的一条路,此外别无办法了。

关于“一定期间的标准”与“特别才能”的两个问题，我同你意见有点不同的地方，便只在这一点上：我的意见生活与劳动是两件事。劳动本身原没有什么神圣，因为他的结果能够于生活有利所以可贵。倘使一个人终年勤劳，却只种了几亩荆棘，他的劳动无论怎[①]么剧烈，便一点都无可贵。人应劳动也只是一种义务，这义务能愈轻便愈好。所以如一组内几分之几的人去劳动（在这一班人，也只是最少的工作，不然便与现在的农工替“上等人”担[②]负生活的供给一样了）能够产生全体的物质的供给；——馀下的几分之几的，生理上比较的稍为衰老的人，不妨听其休息——他们如愿作别的适宜的工作原亦随意。又因此如有一部分的人，特别宜于某种学问艺术，于作工不便的，（我此刻还想不起这样的例，但恐不免总有，）也就可以例外的不要作工。这因为他的研究，也于人类的生活有利，也是一种劳动，可以相当了。

此上所说，虽与你的意见有点不同，不过只是枝叶，大体总是一样。我深信将来世界进步，最好的成绩，是一个大同小异的人的世界。一切思想制度等等的统一，固然是做不到的事；就使做得到，也是单调无味的。所以我很赞成你们的“工学主义”，对于几点不同的地方也很有趣味，也想能够理解。因为各人的思想绝对相反，固然说不来；若全然一致（这件事原亦为事实上所必无）也没有什么趣味，大同小异是最好的事。往自由去原有许多条路，只要同以能达到为目的，便不妨走不同的路；即使同走一条路，也可以或走，或跑，都无什么区别。我相信“工学主义”与新村是同走一条路

---

① “怎”原作“什”。

② “担”原作“执”。

的，那些小事，只是枝叶上的不同罢了。

你今年要到日本去，那是很好的事，新村那边，我可以给你绍介，我现在在我这里替他们设了北京支部，一切的事都可以代办的。东京的支部里，也有许多好的朋友，你到那里也可以去谈谈。

拉杂写了一大篇，请你原谅。　　　　周作人，三，廿九。



《点滴》序[①]

1920年4月17日作
署名周作人
收入《苦雨斋序跋文》

这一册里所收的二十一篇小说，都是近两年中——一九一八年一月至一九一九年十二月——的翻译，已经在杂志及日报上发表过一次的，本来还没有结集重印的意思。《新潮》社的傅孟真、罗志希两位先生却都以为这些译本的生命还有扩大的价值，愿意我重编付印；孟真往英国留学的前两日，还催我赶快编定，又要我在序文里将这几篇小说的两件特别的地方——一，直译的文体；二，人道主义的精神，——约略说明，并且将《人的文学》一篇附在卷末。我所以依了他们的热心的劝告，便决意编成这一卷，节取尼采的话，称为《点滴》，重印一回。

我从前翻译小说，很受林琴南先生的影响；一九〇六年往东京以后，听章太炎先生的讲论，又发生多少变化，一九〇九年出版的

① 《点滴》于1920年由北大出版部出版，重订后改名《空大鼓》，于1928年由开明书店出版，有新序，此序作为"旧序"。

《域外小说集》，正是那一时期的结果。一九一七年在《新青年》上做文章，才用口语体，当时第一篇的翻译，是古希腊的牧歌，小序有一节说：

什法师说，翻译如嚼饭哺人，原是不差，真要译得好，只有不译。若译他时，总有两件缺点；——但我说，这却正是翻译的要素：一，不及原本，因为已经译成中国语。如果还要同原文一样好，除非请谛阿克利多斯（Theokritos）学了中国语，自己来作。二，不像汉文，——有声调好读的文章，因为原是外国著作。如果同汉文一般样式，那就是随意乱改的胡涂文，算不了真翻译。　　　　（十一月十八日）

一九一八年答某君的通信里，也有一节：

我以为此后译本，……应当竭力保存原作的风气习惯语言条理，最好是逐字译，不得已也应逐句译，宁可"中不像中，西不像西"，不必改头换面。……但我毫无才力，所以成绩不良，至于方法，却是最为适当。　　　　（十一月八日）

在同一封答信里面，又有这一节，是关于[①]小说的内容的：

以前选译几篇小说，派别并非一流。因为我的意思，是既愿供读者的随便阅览，又愿积少成多，略作研究外国现代文学的资料，所以译了人生观绝不相同的梭罗古勃与库普林，又译

① "于"原作"者"。

了对于女子解放问题与易卜生[①]不同的斯忒林培格。

但这些并非同派的小说中间,却仍有一种共通的精神,——这便是人道主义的思想。无论乐观,或是悲观,他们对于人生总取一种真挚的态度,希求完全的解决。如讬尔斯泰的博爱与无抵抗,固然是人道主义;如梭罗古勃的死之赞美,也不能不说他是人道主义。他们只承认单位是我,总数是人类:人类的问题的总解决也便包涵我在内,我的问题的解决,也便是那个大解决的初步了。这大同小异的人道主义的思想,实在是现代文学的特色。因为一个固定的模型底下的统一是不可能,也是不可堪的;所以这多面多样的人道主义的文学,正是真正的理想的文学。

我们平常专凭理性,议论各种高尚的主义,觉得十分彻底了,但感情不曾改变,便永远只是空言空想,没有实现的时候。真正的文学能够传染人的感情,他固然能将人道主义的思想传给我们,也能将我们的主见思想,从理性移到感情这方面,在我们的心的上面,刻下一个深的印文,为从思想转到事实的枢纽:这是我们对于文学的最大的期望与信托,也便是我再印这册小集的辩解(Apologia)了。

一九二〇年四月十七日,周作人记于北京。

① "易卜生"原作"伊孛然"。



新村的理想与实际[1]

1920年6月23、24日刊《晨报》
署名周作人
收入《艺术与生活》

新村的理想，简单的说一句话，是人的生活。这人的生活可以分为物质的与精神的两个[2]方面，物质的方面是安全的生活，精神的方面是自由的发展。安全的生活本是一切生物的本能的要求，人类也自然是一律的，算不得什么新理想，不过求这生活的方法与内容有点不同罢了。以前的争存，固然也有同类互助与异类相争，但同类中也一样剧烈的争斗。现在是想将生存竞争的法则加以修正，只限于人与自然力或异类的中间，若在人间同类，不但不应争斗，而且还应互助了平和的生活才是。生活的内容也与以前的不同。在这互助的平和的生活里面，什么功名富贵本已没有价值，第一重要的，还是衣食住这几件生活必要的事项。要是这几件事没

---

① 本文为1920年6月19日应社会实进会之招在青年会所作的讲演，刊《晨报》后，又刊6月25日《时事新报·学灯》。

② "个"原作"两"。

有正当的解决，生活就根本上摇动，人人觉得不安，同现在情形一样。所以新村关于这个问题，特别的注重，他们主张以协力的劳动，造成安全的生活，换一句话，也就是“各尽所能、各取所需”的生活。但照新村的理想，劳动与生活这两件事，各是整个的，是不可分割的。人人有生存的权利，所以应无代价的取得衣食住，但这生活的资料，须从劳动得来，所以又应尽劳动的义务。这与平常说的“不劳动则不得食”不同。因为新村的劳动是对于人类——社会——的义务，并非将力气来抵算房饭钱。倘若说“一日不劳动，一日不得食”，那就与现今的劳动者将一日的劳动换一日的生存，把生命与劳动切片另卖，没有什么区别。在自然界中，这原是当然的法则，在特别情形底下——譬如鲁滨孙的样子，也是不得已的事情。但在现今，这种不安全的生活，是人情所不能堪的，所以想设法救正，至于办法上的困难，大约可以信托人智，容易解决。因为人的智识进步，一方面可以利用机械的力，增加出产，一方面道德思想改变，许多恶德也可减去了。大家在这村里，各依了他能力所及，拣一种工作去做，能做难重的工作，或是做的好的多，固然最好，即使只能做平常的工，也不妨事，一样的能得安全的生活——无代价的取得健康生活上必要的衣食住。譬如一个人在村里，只作了一天的工，却害了一年的病，他的待遇，在作工的一天与害病的一年里，都是一样，就是无代价的取得康健生活上必要的衣食住——及医药。他的一天的工作是他对于人类所尽的义务，他的一年的待遇是人从人类所得的权利。因为各人于自己劳动，也就为不幸的邻人劳动了，所以那不幸的病的、老的、幼的、不能劳动的人，也可以安全的生活。

新村的物质的一面的生活，完全以互助，互相依赖为本，但在精神一面的生活，却是注重自由的发展的。我们承认全人的生活，

第一步是物质的满足，但我们不能就认作人生的全体。人生的目的不仅是在生存，要当利用生存，创造一点超越现代的事业，这才算顺了人类的意志，——社会进化的法则，尽了做人的职务，不与草木同腐。英国有一个人说，"与其使工人能读 Bacon(培根)，还不如使他们能吃 Bacon(火腿)。"这话固然也有一半真理，但应该知道，工人如真能有吃火腿的时候，其中也有一部分是培根的功劳。我们如得到文明的恩惠，不能不感谢创造这文明的人们。新村的理想是不但要工人能吃火腿兼读培根，还希望其中能出多少培根，来惠益人类。所以他们一面提倡互助的共同生活，一面主张个性的自由的发展。他们希望因物质文明进步的结果，每人每天只要四点钟劳动，就够用了，留出其馀的工夫，做自己的事。有特别才能的人，并可以免去工作，专心研究，因这科学或艺术的研究，其在社会上的利益，不下于生利的手的工作，所以可以相当。但倘这研究与劳动没有抵触，无免除的必要，那当然不成问题了。这个办法，有人或者疑心是不平等的，似乎一种阶级制度，实在是不然的。我们以人类的一个相对，各各平等，但实际上仍然是各各差异。性情嗜好的不等，天分的高下，专门技工的不同，都是差异，却不是阶级。阶级的不好，在于权利义务的不平等。现在权利却是平等，不过义务不同，不是量的不同，只是性质的不同。力气大的人，去伐木凿石，不很觉的辛苦，或者反以为愉快，但叫他做一问代数反很为难了。倘使强迫霉菌学家，立刻丢下显微镜，去修理马路，不但在他很是为难，而且成绩也未必能好，都是极不经济的。这原不过是两个极端的例，在这中间能够调和，放下显微镜拿起铁锤的人，自然也可以多有的。总之尊重个性，使他自由发展，在共同生活中，原是不相抵触的，因为这样才真能使人"各尽所能"，不仅是为个人的自由，实在也为的是人类的利益。

新村的理想的人的生活，是一个大同小异的世界。物质的生活是一律的，精神的生活是可以自由的。以人类分子论，是一律的，以个人论，不妨各各差异，而且也是各各差异的好。各国各地方各家族各个的人，只要自觉是人类的一分子，与全体互相理解，互相帮助而生活，其馀凡是他的国的、地方的、家族及个人的特殊性质，都可以——也是应该——尽量发展，别人也应当欢迎的。不过这小异的个性，不要与大同的人性违反就好了。譬如法国他的对于文化的贡献，都是法国人民的荣誉，也是人类的喜悦，但是那绝对的传统主义（Traditionalism）的思想，当然是例外了。倘若借口大同，迫压特殊的文化与思想，那又是一种新式的专制，不应该有的。大同与统一截然不同，文化与思想的统一，不但是不可能，也是不能堪的。假使统一的世界居然出现，大家只用数目相称，作息言动都是一样，所知道的大家都知道，不知道的大家也都不知道，无论社会进化必不可期，就是这生活的单调与沉闷，也就够难受了。所以新村的理想，这将来合理的社会，一方面是人类的，一方面也注重是个人的。

或者因此说新村是个人主义的生活。新村的人虽不曾说过他们是根据什么主义的，但照我个人的意见，却可以代他们答应一个"是"字。因为我想人类兼有自己保存与种族保存的两重本能，所以为我与兼爱都是人性里所有的，但其先如没有彻底的自觉做根本，那为我只是无意识的自私自利，兼爱实只是盲目的感情冲[①]动。愈是彻底的知道爱自己的，愈是真切的能够爱他人里的自己。王尔德（O. Wilde）在《从深渊里》（De Profundis）中间，曾说过基督是世界第一个人主义者，这虽然还含有别的意思，但我觉得他这话很

---

① "冲"原作"的"。

有道理。不从"真的个人主义"立脚，要去与社会服务，便容易投降社会，补苴葺漏的行点仁政，这虽于贫民也不无小补，但与慈善事业相差无几了。

上面所说的是新村的理想的大略，但在实际上办到怎么一个情形呢？老实说，正同村里的人自白一样，现在的村还没有发达成了正式的新村。第一，他们已经设了两个村，一共不到一百亩地，现在有三十九个人在那里生活，但出产与消费还不能相抵，须仰给于村外的帮助。不过这一件事据他们预算，再过一年，可以改去了。第二，村里每月的生活费金五百元，大半须别人捐集，目下自然没有馀力，设备各种研究医疗娱乐的组织。因此表面上看来，还是一个平常的农村，其中是一般遁世的少年，在那里躬耕，享红尘外的清福，其实是大谬不然的。他们的现在的生活，因为物质力的缺乏的缘故，很是简陋，看来或有狠像中国古代的隐逸，——虽然这些详细的生活情形，我们是毫不知道，——但那精神完全是新村的，具体而微，却又极鲜明确定的，互助与独立的生活。——他们相信人如不互相帮助，不能得幸福的生活，决不是可以跳出社会，去过荒岛的生活的。他们又相信只要不与人类的意志——社会进化的法则相违反，人的个性是应该自由发展的。这种生活的可能，他们想用了自己实行的例来证明他。这件事可以说有了几分的成功，安全的生活的确定，还要略等时间的经过，其馀试验的成效多是很好。他们每天工作，现在暂定八小时，但因了自己的特别的原因，多少也自由的。工作是分工的，现在只是农作，但不是如孟子所说的并耕。他们不预备在现今经济制度底下，和资本的组织去角逐，所以不必要的剧烈劳动，在男子也努力免去，在女子更无去做的必要。他们主张"男人做男的事，女人做女的事"，但这也不过是各尽所能，不是什么阶级。村里没有行政司法等组织，也没有规

定的法律训条，只以互相尊重个性为限，都可以自由言动。每月第一日开一次会议，商量本月应行的事项，总以大家了理容纳为定，不取多数决的办法。男女交际与恋爱是自由的，但结合是希望永久的，不得已的分离，当然是正当的例外。结婚的仪式，纯是亲友间披露的性质，夫妇本位的小家庭就算成立。子女仍在家庭养育，不过这资料也是公共的，所以儿童公育这制度可以不要了。现在的这问题的困难，差不多全由于现今经济制度的迫压，倘没有这迫压，便也没有困难了。就是妇女解放也是一样。嘉本特(Ed. Carpenter)在《爱的成年》上曾说过，"女子的真自由，终须以社会的共同制度为基础。"这样的社会里，从前的夫妇亲子结婚家庭各名称，自然的失了旧有的坏的意义，更没有改换之必要。要是现今的社会里，即使改称夫妇作朋友，事实上的牵制还是一样的。村里工作的馀暇，都用在自修上面，现在学术研究的设备还全然缺如，科学是很难的，又因为性质的相近，大都从事于艺术上的研究与创作。这艺术的空气的普遍，的确是新村的一种特色。或者有人要说，这正表明他们是空想家，"乌托邦"的住民，也未可知。但我想这种空气，在一切的新社会里，是必要的。"生活的物质的满足，结果不免成为一种老死不相往来的静的生活。学术艺文的精神，常能使我们精神相通。"村里第二种的特色，是宗教的空气。他们对于自己的理想，都抱着很深的确信，所以共通的有一种信仰。信教全是自由，但依归那一宗派却也没有。他们有喜欢佛陀的、孔子的，可是大多数是喜欢耶稣的教训。他们相信有神的意志支配宇宙，人要能够顺从神的意志做去，才能得真正幸福的生活，世人的圣人便是能够先知这意志，教人正当的生活的人。神的意志是这样呢，这就是人类的意志——社会进化的法则。这思想本来很受托尔斯泰的基督教的影响，但实际却又与尼采的进化论的宗教相

合了。

总之新村的人不满足于现今的社会组织，想从根本上改革他，终极的目的与别派改革的主张虽是差不多，但在方法上有点不同。第一，他们不赞成暴力，希望平和的造成新秩序来。第二，他们相信人类，信托人间的理性，等他醒觉，回到正路上来。譬如一所破屋，大家商量改造，有的主张顺从了几个老辈的意思，略略粉饰便好，有的主张违反了老辈的意思，硬将屋拆去了，再建造起来。新村的人主张先建一间新屋，给他们看，将来住在破屋里的人见了新屋的好处，自然都会明白，情愿照样改造了。要是老辈发了疯，把旧屋放火烧起来，那时新屋怕也要烧在里面，或是大家极端迷信老辈，没有人肯听劝告自己改造，那时新村也真成了隐逸的生活，不过是独善其身罢了。但他不相信人类会如此迷顽的，只要努力下去，必然可以成功。这理想的、平和的方法，实在是新村的特殊的长处，但同时也或可以说是他的短处，因为他信托人类，把人的有几种恶的倾向轻轻看过了。可是对于这个所谓短处，也只有两派主义的人才可以来非难他，这就是善种学(Eugenics)家与激烈的社会主义者。我相信往自由去原有许多条的路，只要同以达到目的为目的，便不妨走不同的路。方才所说的两派与新村，表面很有不同，但是他们的目的是一样的，都是想造起一种人的生活，所以我想有可以互相补足的地方，不过我是喜欢平和的，因此赞成新村的办法罢了。



乡村与道教思想[①]

1920年7月18日作，曾刊《新生活》第39期
未署名
收入《谈虎集》

改良乡村的最大阻力，便在乡人们自身的旧思想，这旧思想的主力是道教思想。

所谓道教，不是指老子的道家者流，乃是指有张天师做教王，有道士们做祭司的，太上老君派的拜物教。平常讲中国宗教的人，总说有儒释道三教，其实儒教的纲常早已崩坏，佛教也只剩了轮回因果几件和道教同化了的信仰还流行民间，支配国民思想的已经完全是道教的势力了。我们不满意于"儒教"，说他贻害中国，这话虽非全无理由，但照事实看来，中国人的确都是道教徒了。几个"业儒"的士类还是子曰诗云的乱说，他的守护神实在已非孔孟，却是梓潼帝君伏魔大帝这些东西了。在没有士类来支撑门面的乡村，这个情形自然更为显著。《新陇杂志》里说，在陕西甘肃住的人

---

① 本文1926年10月9日重刊《语丝》100期，作为"其一"，另有"其二"同时刊出。

民总忘不了皇帝，“你碰见他们，他们不是问道，紫微星什么时候下凡，就是问道，徐世昌坐江山坐得好不好？”我想他们的保皇思想，并不是从“率土之滨莫非王臣”或“三月无君则吊”这些经训上得来的，他们的根据便只在“真命天子”这句话。这是玄穹高上帝派来的，是紫微星弥勒佛下凡的，所以才如此尊重！中国乡村的人佩服皇帝，是的确的，但说他全由儒教影响，是不的确的。他们的教主不是讲《春秋》大义的孔夫子，却是那预言天下从此太平的陈抟老祖。

我常看见宋学家的家庭里，生员的儿子打举人的父亲，打了之后，两个人还各以儒业自命，所以我说儒教的纲常本已崩坏了。在乡村里，自然更不消说，乡间有一种俗剧，名叫《目连戏》，其中有一节曰《张蛮打爹》，张蛮的爹说，“从前我打爹的时候，爹逃就完了，现在他打我，我逃他还追哩。”这很可以表示民间道德的颓废了。可是一面“慎终追远”却颇考究，对于嗣续问题尤为注意，不但有一点产业的如此，便是“从手到口”的穷朋友，也是一样用心。《新生活》二十八期的《一个可怜的老头子》里，老人做了苦工养活他的不孝的儿子，他的理由是“倘若逐了他出去，将来我死的时候那个烧钱纸给我呢？”孔子原是说“祭如在”，但后来儒业的人已多回到道教的精灵崇拜上去，怕若敖氏鬼的受饿了。乡村的嗣续问题，完全是死后生活的问题，与族姓血统这些大道理别无关系了。

此外还有许多道教思想的恶影响，因为相信鬼神魔术奇迹等事，造成的各种恶果，如教案，假皇帝，烧洋学堂，反抗防疫以及统计调查，打拳械斗，炼丹种蛊，符咒治病种种，都很明显，可以不必多说了。但有一件事，从前无论那个愚民政策的皇帝都不能做到，却给道教思想制造成功的，便是相信“命”与“气运”。他们既然相信五星联珠是太平之兆，又相信紫微星已经下凡，那时同他们讲民

主政治，讲政府为人民之公仆，他们那里能够理解？又如相信资本家都是财神转世，自己的穷苦因为命里缺金，那又怎敢对于他们有不平呢？项羽亡秦，并不因他有重瞳异相的缘故，实在只为他说，“彼可取而代也！”把自己和秦始皇一样看待，皇帝的威严就消灭了。中国现在到处是大乱之源，却不怕他发作，便因为有这“命”的迷信。人相信命，便自然安分，不会犯上作乱，却也不会进取；“上等社会”的人可以高枕无忧，但是想全部的或部分的改造社会的人的努力，却也多是徒劳，不会有什么成绩了。

以上是我对于乡人的思想的一点意见，至于解决的方法，却还没有想出。就原始的拜物教的变迁看来，有两条路：其一，发达上去，进为一神的宗教；其二，被科学思想压倒，渐归消灭。所以有人根据了第一条路，想用基督教来消灭他，这原是很好的方法，但相差太远，不易融化，不过改头换面，将多神分配作教门圣徒，事实上还是旧日的信仰。第二条路更是彻底了，可是灌输科学思想的方法很有应该研究的地方，须得专门的人出来帮助，这一篇里不能说了。

（一九二〇年七月十八日，在北京）

你为什么爱我[1]

1920年10月2日刊《晨报》
[译文]署名仲密
未收入自编文集

你为什么爱我——一个狂乱的人呢？我知道那里有蔷薇开着，将他们来装饰你的头发，或者插在你的胸前么？我知道甜美的言语，当你正在梦想的时候，独自来到你的耳边私语么？

我一点都没有；也没有花，也没有抚爱，也没有接吻。……

你为什么爱我呢？你正梦见在平静的一角里的旧巢，与安适而充满爱抚的生活，——仿佛沉寂的通黄的秋日一般，徐徐飞过去的生活么？没有，——我是一点都没有！我所知道的，只是大岩深渊中间的道路；我所爱的是暗黑，夜与孤独；我愿永久的游行，我想永久的战争。那战争或迟或早总会将我葬在战死的尸首中间；我会在那里朽腐了，孤独而且被忘却。……那时有谁抚爱你的头，那时有谁对你说爱呢？

---

① 拉忒伐亚库拉台尔作。本篇与后一篇于1925年收入翻译诗文集《陀螺》中的《杂译诗二十九首》，实为散文。

你为什么爱我—— 一个生病的人呢？你可以往那边去，——那边的世界都开着花，那边的人对于生活都满足，又渴望着爱，摘下花来，唱着歌，——在那边你可以得到你的春天。

拉忒伐(Latva)人是立陶宛的一个分支，住在波罗的海湾的一带。他们的言语也属于斯拉夫系，但因为历史的关系，很受了日耳曼的影响了。这一首由申沙耶夫(A. Sensajev)用世界语译出，载在爱斯普列忒(Aspurit)编的《万国小文选》里。

鹰的羽毛[①]

1920年10月2日刊《晨报》
[译文]署名仲密
未收入自编文集

那时我是一个小孩子。有一天，我在草原上跑过，看见一枝鹰的羽毛。好一枝大而且美的鹰的羽毛！还有谁比我更幸福呢？我将它高高的擎在手中，尽力的跑去；我觉得我仿佛飞着，鹰一般轻捷。

我变成少年了。那时我将羽毛插在帽上做装饰，恋爱着世界上一个最好的女儿。这时候，还有谁比我更幸福呢？

我很穷；除却这鹰的羽毛之外，再没有别的东西：我所爱的女儿变了心了。别人对她说，只有一枝鹰的羽毛的人，不能在世界上过什么好生活。她的女性的灵魂很容易的理会了这件事，她便将我弃舍了。

再没有人比我更不幸的了。

我将这鹰的羽毛收藏起来，我的心不许我再拿着这东西了。

---

① 勃加利亚遏林沛林作。

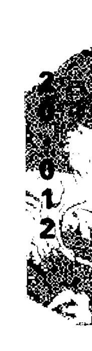
我的灵魂里住下了悲哀，我没有方法能够将他赶出。从这时候，我又看出人类的多数都同我一样的受苦，或者还要加多。

人生为什么这样的悲哀呢？

我于是又拿出我的鹰的羽毛来；但我已经不是小孩，可以拿它玩耍，也不是少年，可以拿来作装饰了。这回我将它削尖了，做成一枝笔。

我想写出愉乐的东西，——但它只有悲哀的涌出。

这一首也在《万国小文选》里，是伊凡诺夫（A. Ivanov）译的。遏林沛林（Elin-Felin）与亚库拉台尔（S. Akurater）二人的年代事迹，皆无可考。



罗素与国粹

1920年10月19日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

罗素来华了，他第一场演说，是劝中国人要保重国粹，这必然很为中国的人上自遗老下至青年所欢迎的。

罗素这番话，或者是主客交际上必要的酬答，也未可知，但我却不能赞成。

中国古时如老庄等的思想，的确有很好的，但现在已经断绝。现在的共和国民已经不记得什么"长而不宰"，他们所怀抱的思想却是尊王攘夷了。

我想国粹实在只是一种社会的遗传性，须是好的，而且又还存在，这才值得保存，才能保存。譬如现在有一个很有思想的人，我们可以据了善种学的方法，保存他特有的能力，使他传诸后世。倘若这人已死，子孙成了傻子，这统系便已中绝，留下一部著作，也不过指示先前曾有过这样伟大的思想，在他子孙的脑里却自有他的傻思想，不能相通了。我们看中国的国民性里，除了尊王攘夷，换

一个名称便是复古排外的思想以外，实在没有什么特别可以保存的地方。几部古书虽有好处，在不肖子孙的眼中，只是白纸上写的黑字。任他蛀烂了原是可惜，教他保存，也不过装潢了放在傻子的书架上，灌不进他的脑里去的了。还有一层，你教他保重老庄，他却将别的医卜星相的书也装潢起来了，老庄看不懂，医卜星相却看得滋滋有味，以为国粹都在这里了。

中国人何以喜欢印度泰戈尔？因为他主张东方化，与西方化抵抗。何以说国粹或东方化，中国人便喜欢？因为懒，因为怕用心思，怕改变生活。所以他反对新思想新生活，所以他要复古，要排外。

罗素初到中国，所以不大明白中国的内情，我希望他不久就会知道，中国的坏处多于好处，中国人有自大的性质，是称赞不得的。

我们欢迎罗素的社会改造的意见，这是我们对于他的唯一的要求。　　　　　　　　（一九二〇，十月十七日）

排日的恶化

1920年10月22日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

中国近来有多数的人排日,这是的确的事实。中国人何以对于日本恶感最深?这原因自然很是复杂,但我想第一个重要的是因为日本是能了解中国人的坏性质,用了适当的方法来收拾他。

我们知道日本干这些事的是一部分军国主义的人,我们要反对他们,同反对本国的掠夺阶级的人们一样。但多数排日的人,却是概括的对于日本各种人们一味的排斥,专门培养国民间的憎恶,这是我所很不赞成的。

日前在上海报上看见关于留日学生黄袭自杀的通信,有几句话很可以证明我所说的恶影响。黄君的自杀,有些报上说是因为和一个看护妇失恋而生的。一位留学生下判语道:"但日本看护妇即是娼妓淫卖之一种,中国留日的人个个都晓得的,有了钱就可以和他苟合,怎么还会失恋呢?"这种概括的断定,武断的证据,很有专制时代官吏舞文的笔法,实在不是我们受过一点新教育的青年

所应该有的。

我们反抗的范围应该限于敌对的人。倘与他们的敌对行为没有关系，就是敌对者亲族近邻，我们也应区别，不能一概的加以反对。即使可以毁坏他们的名誉，间接的使敌对者受点损害，也是不正当的，得不偿失的事。对于别人的一方面，与人道合不合，不说也罢。对于自己的一方面，我们不值得为了快心的小利益去供献这样的大牺牲，——培养国民间的憎恶，养成专断笼统的思想，失坠了国民的品格。



亲 日 派[①]

1920年10月23日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

中国的亲日派，同儒教徒一样，一样的为世诟病，却也一样的并没有真实的当得起这名称的人。

中国所痛恶的，日本所欢迎的那种亲日派，并不是真实的亲日派，不过是一种牟利求荣的小人，对于中国，与对于日本，一样有害的，—— 一面损了中国的实利，一面损了日本的光荣。

我们承认一国的光荣在于他的文化——学术与艺文，并不在他的属地利权或武力，而且这些东西有时候还要连累了缺损他原有的光荣。所以那些日本的侵略主义的人也算不得真的亲日派，——因为他们所爱所亲的都只是一国的势或利，因此反将他原有的光荣缺损了。

中国并不曾有真的亲日派，因为中国还没有人理解日本国民

① 本篇1926年8月重刊《语丝》93期，作为《亲日派》之（二），前面另写了篇（一），并在（二）后加了一节说明。

的真的光荣，这件事只看中国出版界上没有一册书或一篇文讲日本的文艺或美术，就可知道了。日本国民曾经得到过一个知己，便是小泉八云（Lafcadio Hearn，1850—1904），他才是真的亲日派！中国有这样的人么？我惭愧说，没有。此外有真能理解及绍介英德法俄等国的文化到中国来的真的亲英亲德亲……派么？谁又是专心研究与中国文化最有关系的印度的亲印派呢？便是真能了解本国文化的价值，真实的研究整理，不涉及复古及自大的，真的爱国的国学家，也就不很多吧？

日本的朋友，我要向你道一句歉，我们同你做了几千年的邻居，却举不出一个人来，可以算是你真的知己。但我同时也有一句劝告，请你不要认你不肖子弟的恶友为知己，请你拒绝他们，因为他们只能卖给你土地，这却不是你的真光荣。（十月十九日）

译诗的困难

1920 年 10 月 25 日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

日本的太田君送我一本诗集。太田君是医学士，但他又善绘画，作有许多诗歌戏曲，他的别名木下杢太郎，在日本艺术界里也是很有名的。这诗集名《食后之歌》，是一九一九年十二月出板的。我翻了一遍，觉得有几首很有趣味，想将他译成中国语，但是忙了一晚，终于没有一点成绩。

我们自己做诗文，是自由的，遇着有不能完全表现的意思，每每将他全部或部分的改去了，所以不大觉得困难。到了翻译的时候，文中的意思是原来生就的，容不得我们改变，而现有的文句又总配合不好，不能传达原有的趣味，困难便发生了。原作倘是散文，还可勉强敷衍过去，倘是诗歌，他的价值不全在于思想，还与调子及气韵很有关系的，那便实在没有法子。要尊重原作的价值，只有不译这一法。

中国话多孤立单音的字，没有文法的变化，没有经过文艺的淘

炼和学术的编制,缺少细致的文词,这都是极大的障碍。讲文学革命的人,如不去应了时代的新要求,努力创造,使中国话的内容丰富,组织精密,不但不能传述外来文艺的情调,便是自己的略为细腻优美的思想,也怕要不能表现出来了。

至于中国话的能力到底如何,能否改造的渐臻完善? 这个问题我可不能回答。

我曾将这番话讲给我的朋友疑古君听,他说:"改造中国话原是要紧,至于翻译一层,却并无十分难解决的问题。翻译本来只是赈饥的办法,暂时给他充饥,他们如要尽量的果腹,还须自己去种了来吃才行。可译的译他出来,不可译的索性不译,请要读的人自己从原本去读。"我想这话倒也直捷了当,很可照办,所以我的《食后之歌》的翻译也就借此藏拙了。　　　　(十月二十日)



文学上的俄国与中国[①]

1920年11月15、16日刊《晨报》
署名周作人
收入《艺术与生活》

今天讲的这个题目，看去似太广大，不是我的力量所能及。我的本意，只是想说明俄国文学的背景有许多与中国相似，所以他的文学发达情形与思想的内容在中国也最可以注意研究。本来人类的思想是共通的，分不出什么远近轻重，但遗传与环境的影响也是事实，大同之中便不免有小异，一时代一民族的文学都有他们特殊的色彩，就是这个缘故。俄国在十九世纪，同别国一样的受着欧洲文艺思想的潮流，只因有特别的背景在那里，自然的造成了一种无派别的人生的文学。但我们要注意，这并不是将"特别国情"做权衡来容纳新思想，乃是将新思潮来批判这特别国情，来表现或是解释他，所以这结果是一种独创的文学，富有俄国特殊的色彩，而其精神却仍与欧洲现代的文学一致。

俄国的文学，在十八世纪方才发生。以前有很丰富的歌谣弹

① 1920年11月在北京师范学校及协和医学校所讲。

词，但只是民间口头传说，不曾见诸文字。大彼得改革字母以后，国语正式成立，洛摩诺梭夫（Lomonosov）苏玛洛科夫（Sumarokov）等诗人出来，模仿德法的古典派的作品；到加德林二世的时候，俄国运动改造的学会逐渐发生，凯阑仁（Karamzin）等感伤派的小说，也加入农奴问题的讨论了。十九世纪中间，欧洲文艺经过了传奇派与写实派两种变化，摆伦（Byron）与莫泊三（Maupassant）可以算是两边的代表。但俄国这一百年间的文学，却是一贯的，只有各期的社会情状反映在思想里，使他略现出差别来，并不成为派别上的问题。十九世纪的俄国正是光明与黑暗冲突的时期，改革与反动交互的进行，直到罗马诺夫朝的颠覆为止。在这时期里，一切的新思想映在这样的背景上，自然的都染着同样的彩色：譬如传奇时代摆伦的自由与反抗的呼声，固然很是适合，个人的不平却变了义愤了；写实时代莫泊三的科学的描写法，也很适于表现人生的实相，但那绝对客观的冷淡反变为主观的解释了。俄国近代的文学，可以称作理想的写实派的文学；文学的本领原来在于表现及解释人生，在这一点上俄国的文学可以不愧称为真的文学了。

这一世纪里的文学，可以依了政治的变迁分作四个时期。第一期自一八〇一至四八年，可以称作黎明期。一八二五年十二月党失败以后，不免发生一种反动，少年的人虽有才力，在政治及社会上没有活动的地方，又因农奴制度的影响，经济上也不必劳心，便养成一种放恣为我的人，普式金（Pushkin）的《阿涅庚》（Evgeni Oniegin）来尔孟多夫（Lermontov）的《现代的英雄》里的沛曲林（Petshorin），就是这一流人的代表，也是社会的恶的具体化。一方面官僚政治的积病与斯拉夫人的惰性，也在果戈尔（Gogol）的著作里暴露出来。一八四八年欧洲革命又起，俄国政府起了恐慌，厉行专制，至尼古拉一世死的那一年（一八五五）止，这是第二期，称作

反动期。尼古拉一世时代的书报检查，本是有名严厉的，到了此刻却更加了一倍，又兴了许多文字狱，一八四九年的彼得拉绥夫斯奇(Petrashevski)党人案件最是有名；他们所主张的解放农奴，改良裁判法，宽缓检查这三条件，后来亚力山大维新的时候都实行了，在这时代却说他是扰乱治安，定了重刑。这八年间，文学上差不多没有什么成绩。一八五五至八一年是亚力山大二世在位的时代，政治较为开明，所以文学上是发达期，这是第三期。其中又可以分作三段，第一段自五五至六一年，思想言论比较的可以自由了，但是遗传的惰性与迫压的馀力，还是存在，所以有理想而不能实行，屠盖涅夫(Turgenev)的《路丁》(Dmitri Rudin)冈伽洛夫(Gontsharov)的《阿勃洛摩夫》(Oblomov)，都是写这个情形的。自六一至七〇年顷是第二段，唯心论已为唯物论所压倒，理想的社会主义之后也变为科学的社会主义了，所谓虚无主义就在此时发生，屠盖涅夫的《父与子》里的巴察洛夫(Bazarov)可以算是这派的一个代表。虚无主义实在只是科学的态度，对于无征不信的世俗的宗教法律道德虽然一律不承认，但科学与合于科学的试验的一切，仍是承认的，这不但并非世俗所谓虚无党，(据克鲁泡特金说，世间本无这样的一件东西，)[1]而且也与东方讲虚无的不同。陀[2]思妥也夫斯奇(Dostojevski)做的《罪与罚》，本想攻击这派思想，目的未能达到，却在别方面上成了一部伟大的书。第三段自七〇至八一年，在社会改造上，多数的智识阶级觉得自上而下的运动终是事倍功半的，于是起了“往民间去”(V Narod)的运动，在文学上民情派(Narodnitshestvo)的势力也便发展起来。以前描写农民生活的文

① “据克鲁泡特金说，世间本无这样的一件东西”，原作“据克本无鲁泡特金说，世间这样的一件东西”。

② “陀”原作“它”。

学，多写他们的悲哀痛苦，证明农奴也有人性，引起人的同情。到六一年农奴解放以后，这类著作可以无须了，于是转去描写他们全体的生活，因为这时候觉得俄国改造的希望全在农民身上，所以十分尊重，但因此不免有过于理想化的地方。同时利他主义的著作也很是发达，陀思妥也夫斯奇、托尔斯泰（Tolstoi）伽尔洵（Garshin）科罗连珂（Korolenko）邬斯本斯奇（Uspenski）等，都是这时候的文人。亚力山大二世的有始无终的改革终于不能满足国民的希望，遂有一八八一年的暗杀；亚力山大三世即位，听了坡毕陀诺斯垂夫（Pobiedonostsev）的政策，极力迫压，直到革命成功为止，是俄国文学的第四期，可以称作第二反动期。这时候的"灰色的人生"，可以在契诃夫（Tshekhov）与安特来夫（Andrejev）的著作中间历历的看出。一九〇五年革命失败，国民的暴弃与绝望一时并发，阿尔支拔绥夫（Artsybashev）的《沙宁》（Sanin）便是这样的一个人；这正是时代的产物，并非由于安特来夫的写实主义过于颓丧的缘故，便是安特来夫的颓丧也是时代的反映，不是什么主义能够将他养成的。但一方面也仍有希望未来的人，契诃夫晚年的戏曲很有这样倾向；库普林（Kuprin）以写实著名，却也并重理想，他的重要著作如《生命的河》及《决斗》等都是这样。戈里奇（Gorki）出身民间，是民情派的大家，但观察更为真实，他的反抗的声调，在这黑暗时期里可算是一道引路的火光。最近的革命诗人洛普洵（Ropshin）在《灰色马》里写出一个英雄，一半是死之天使，一半还是有热的心肝的人，差不多已经表示革命的洪水到来了。

以上将俄国近代文学的情形约略一说，我们可以看出他的特色，是社会的、人生的。俄国的文艺批评家自别林斯奇（Bielinski）以至托尔斯泰，多是主张人生的艺术，固自很有关系，但使他们的主张能够发生效力，还由于俄国社会的特别情形，供给他一个适当

的背景。这便是俄国特殊的宗教政治与制度。基督教，君主专制，阶级制度，当时的欧洲各国大抵也是如此。但俄国的要更进一层，希腊正教，东方式的君主，农奴制度，这是与别国不同的了。而且十九世纪后半，西欧各国都渐渐改造，有民主的倾向了，俄国却正在反动剧烈的时候；有这一个社会的大问题不解决，其馀的事都无从说起，文艺思想之所以集中于这一点的缘故也就在此。在这一件事实上，中国的创造或研究新文学的人，可以得到一个大的教训。中国的特别国情与西欧稍异，与俄国却多相同的地方，所以我们相信中国将来的新兴文学当然的又自然的也是社会的、人生的文学。

就表面上看来，我们固然可以速断一句，说中俄两国的文学有共通的趋势，但因了这特别国情而发生的国民的精神，很有点不同，所以这其间便要有许多差异。第一宗教上，俄国的希腊正教虽然迫压思想很有害处，但那原始的基督教思想确也因此传布的很广，成为人道主义思想的一部分的根本。中国不曾得到同样的益处，儒道两派里的略好的思想[1]，都不曾存活在国民的心里。第二政治上，俄国是阶级政治，有权者多是贵族，劳农都是被治的阶级，景况固然困苦，但因此思想也就免于统一的官僚化。中国早已没有固定的阶级，又自科举行了以后，平民都有接近政权的机会，农夫的儿子固然可以一旦飞腾，位至卿相，可是官僚思想也非常普及了。第三地势上，俄国是大陆的，人民也自然的有一种博大的精神，虽然看去也有像缓慢麻木的地方，但是那大平原一般的茫漠无际的气象，确是可以尊重的。第二种大陆的精神的特色，是“世界的”。俄国从前以侵略著名，但是非战的文学之多，还要推他为第

① “想”原作“相”。

一。所谓兽性的爱国主义，在俄国是极少数；那斯拉夫派的主张复古，虽然太过，所说俄国文化不以征服为基础[①]，却是很真实的。第三种，气候的剧变，也是大陆的特色，所以俄国的思想又是极端的。有人批评托尔斯泰，说他好像是一只鹰，眼力很强，发见了一件东西，便一直奔去，再不回顾了。这个譬喻颇能说明俄国思想的特色，无抵抗主义与恐怖手段会在同时流行的缘故，也是为此。中国也是大陆的国，却颇缺少这些精神，文学及社会的思想上，多讲非战，少说爱国，是确实的；但一面不能说没有排外的思想存在。妥协、调和，又是中国处世的态度，没有什么急剧的改变能够发生。只是那博大的精神，或者未必全然没有。第四生活上，俄国人所过的是困苦的生活，所以文学里自民歌以至诗文都含着一种阴暗悲哀的气味。但这个结果并不使他们养成憎恶怨恨或降服的心思，却只培养成了对于人类的爱与同情。他们也并非没有反抗，但这反抗也正由于爱与同情，并不是因为个人的不平。俄国的文人都爱那些"被侮辱与损害的人"，因为——如安特来夫所说——"我们都是一样的不幸"，陀思妥也夫斯奇，托尔斯泰，伽尔洵，科罗连珂，戈里奇，安特来夫都是如此，便是阿尔支拔绥夫与厌世的梭罗古勃(Sologub)也不能说是例外。俄国人的生活与文学差不多是合而为一，有一种崇高的悲剧的气象，令人想起希腊的普洛美透斯(Prometheus)与耶稣的故事。中国的生活的苦痛，在文艺上只引起两种影响，一是赏玩，一是怨恨。喜欢表现残酷的情景那种病理的倾向，在被迫害的国如俄国波兰的文学中，原来也是常有的事；但中国的多是一种玩世的(Cynical)态度，这是民族衰老，习于苦痛的征候。怨恨本不能绝对的说是不好，但概括的怨恨实在与文学

---

① "础"原作"碍"。

的根本有冲突的地方。英国福勒忒(Follett)说,"艺术之所以可贵,因为他是一切骄傲偏见憎恨的否定,因为他是社会化的"。俄国文人努力在湿漉漉的抹布中间,寻出他的永久的人性;中国容易一笔抹杀,将兵或官僚认作特殊的族类,这样的夸张的类型描写,固然很受旧剧旧小说的影响,但一方面也是由于思想狭隘与专制的缘故。第五,俄国文学上还有一种特色,便是富于自己谴责的精神。法国罗兰在《超出战争之上》这部书里,评论大日耳曼主义与俄国札尔主义的优劣,说还是俄国较好,因为他有许多文人攻击本国的坏处,不像德国的强辩。自克利米亚战争以来,反映在文学里的战争,几乎没有一次可以说是义战。描写国内社会情状的,其目的也不单在陈列丑恶,多含有忏悔的性质,在息契特林(Shtshedrin Saltykov)托尔斯泰的著作中,这个特色很是明显。在中国这自己谴责的精神似乎极为缺乏:写社会的黑暗,好像攻讦别人的阴私,说自己的过去,又似乎炫耀好汉的行径了。这个缘因大抵由于旧文人的习气,以轻薄放诞为风流,流传至今没有改去,便变成这样的情形了。

以上关于中俄两国情形的比较,或者有人觉得其间说的太有高下,但这也是当然的事实。第一,中国还没有新兴文学,我们所看见的大抵是旧文学,其中的思想自然也多有乖谬的地方,要同俄国的新文学去并较,原是不可能的:这是一种的辩解。但第二层,我们要知道这些旧思想怎样的会流传,而且还生存着。造成这旧思想的原因等等,都在过去,我们可以不必说了。但在现代何以还生存着呢?我想这是因为国民已经老了,他的背上压有几千年历史的重担,这是与俄国的不同的第一要点。俄国好像是一个穷苦的少年,他所经过的许多患难,反养成他的坚忍与奋斗,与对于光明的希望。中国是一个落魄的老人,他一生里饱受了人世的艰辛,

到后来更没有能够享受幸福的精力馀留在他的身内，于是他不复相信也不情愿将来会有幸福到来；而且觉得从前的苦痛还是他真实的唯一的所有，反比别的更可宝爱了。老的民族与老人，一样的不能逃这自然的例。中国新兴文学的前途，因此不免渺茫。……但我们总还是老民族里的少年，我们还可以用个人的生力结聚起来反抗民族的气运。因为系统上的生命虽然老了，个体上的生命还是新的，只要能够设法增长他新的生力，未必没有再造的希望。我们看世界古国如印度希腊等，都能从[1]老树的根株上长出新芽来，是一件可以乐观的事。他们的文艺复兴，大都由于新思想的激动，只看那些有名的作家多是受过新教育或留学外国的，便可知道。中国与他们正是事同一律，我们如能够容纳新思想，来表现及解释特别国情，也可望新文学的发生，还可由艺术界而影响于实生活。只是第一要注意，我们对于特别的背景，是奈何他不得，并不是侥幸有这样背景，以为可望生出俄国一样的文学。社会的背景反映在文学里面，因这文学的影响又同时的使这背景逐渐变化过去，这是我们所以尊重文学的缘故。倘使将特别国情看作国粹，想用文学来赞美或保存他，那是老人怀旧的态度，只可当作民族的挽歌罢了。

① “从”原作“有”。



翻译与批评

1920年11月23日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

近来翻译界可以说是很热闹了，但是没有批评，所以不免芜杂。我想现在从事于文学的人们，应该积极进行，互相批评，大家都有批评别人的勇气，与容受别人批评的度量。这第一要件，是批评只限于文字上的错误，切不可涉及被批评者的人格。中国的各种批评每易涉及人身攻击，这是极卑劣的事，应当改正的。譬如批评一篇译文里的错误，不说某句某节译错了，却说某人译错，又因此而推论到他的无学与不通，将他嘲骂一通，差不多因了一字的错误，便将他的人格侮辱尽了。其实文句的误解与忽略，是翻译上常有的事，正如作文里偶写别字一样，只要有人替他订正，使得原文的意义不被误会，那就好了。所以我想批评只要以文句上的纠正为限，虽然应该严密，但也不可过于吹求，至于译者（即被批评者）的名字，尽可不说，因为这原来不是人的问题，没有表明的必要。倘若议论公平，态度宽宏，那时便是匿名发表也无不可，但或恐因

此不免会有流弊，还不如署一个名号以明责任。这是我对于文学界的一种期望。

其次，如对于某种译文甚不满意，自己去重译一过，这种办法我也很是赞成。不过这是要有意的纠正的重译，才可以代批评的作用，如偶然的重出，那又是别一问题，虽然不必反对，也觉得不必提倡。譬如诺威人别伦孙（Bjornson）的小说《父亲》，据我所知道已经有五种译本，似乎都是各不相关的，偶然的先后译出，并不是对于前译有所纠正。这五种是：

(1)八年正月十九日的《每周评论》第五号
(2)九年月日未详的《燕京大学季报》某处
(3)九年四月十日的《新的小说》第四号
(4)九年五月二十五日的《小说月报》十一卷五号
(5)九年十一月十四日的《民国日报》第四张

这里边除第二种外我都有原本，现在且抄出一节，互相比较，顺便批评一下：

(1)“我想叫我的儿子独自一人来受洗礼。”①
“是不是要在平常的日子呢？”
(3)“我极想使我的儿子，他自己就受了洗礼。”
“那是不是星期日的事情？”
(4)“我很喜欢把他亲自受次洗礼。”
“这话是在一星期之后吗？”

① 自本行以下八行的引号均为编者所加。

(5)“我极喜欢他自己行洗礼。”

“那就是说在一个作工日子么?”

据我看来,第一种要算译的最好。因为那个乡人要显得他儿子的与众不同,所以想叫他单独的受洗,不要在星期日例期和别家受洗的小孩混在一起,牧师问他的话便是追问他是否这样意思,是否要在星期日以外的六天中间受洗。Weekday 这一个字,用汉文的确不容易译,但“平常的日子”也还译的明白。其他的几种都不能比他译的更为确实,所以我说大抵是无意的重出,不是我所赞成的那种有意的重译了。

末了的一层,是译本题目的商酌。最好是用原本的名目,倘是人地名的题目,有不大适当的地方,也可以改换,但是最要注意,这题目须与内容适切,不可随意乱题,失了作者的原意。我看见两篇莫泊三小说的译本,其一原名《脂团》,是女人的诨名,译本改作《娼妓与贞操》,其二原名《菲菲姑娘》,译本改作《军暴》。即使作者的意思本是如此,但他既然不愿说明,我们也不应冒昧的替他代说,倘若说了与作者的意思不合,那就更不适当了。以上是我个人的意见,不能说得怎样周密,写出来聊供大家的参考罢了。

(九年十一月二十一日)



民众的诗歌

1920年11月26日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

我在一张包洋布来的纸上，看见一首好诗，今抄录于下：

要把酒字免了去，
　若要请客不能把席成。
要把色字免了去，
　男女不能把后留，
　逢年过节谁把坟来上。
要把财字免了去，
　国家无钱买卖不周流。
要把气字免了去，
　众位神仙成不能。
吃酒不醉真君子，
贪色不迷是英豪。

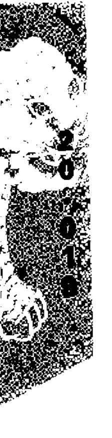
这首诗当然是布店里的朋友所写，如不是他的著作，也必定是他所爱读的作品。我看了发生两种感想，第一是关于民众文学的形式的，第二是关于他的思想的。

我们看这一首，与许多的剧本山歌相同，都是以七言为基本，因此多成为拙笨单调的东西。他们仿佛从诗（而且是七言的）直接变化出来，不曾得到词曲的自由句调的好影响。但是有一种特色，便是不要协韵，也不限定两句一联，可以随意少多。这虽然只是据了这一首而言，但在别种山歌等等中间一定也有同样的例可以寻到。

其次这诗里所说的话，实在足以代表中国极大多数的人的思想。妥协，顺从，对于生活没有热烈的爱着，也便没有真挚的抗辩。他辨护酒色财气的必要，只是从习惯上着眼，这是习惯以为必要，并不是他个人以为必要了。

我们或者可以替他分辩，说这是由于民众诗人的设想措词的不完密，但直捷了当的说“我是要吃酒……的”，实在要比委曲的疏解更要容易，不过中国的民众诗人没有这个胆力，——或者也没有这个欲得的决心。倘如有威权出来一喝，说“不行！”我恐怕他将酒色财气的需要也都放弃了，去与威权的意志妥协，因为中国的人看得生活太冷淡，又将生活与习惯并合了，所以无怪他们好像奉了极端的现世主义生活着，而实际上却不曾真挚热烈的生活过一天。

但是无论形式思想怎样的不能使我们满足，对于民众艺术内所表现的心情，我们不能不引起一种同情与体察。太田君在《食后之歌》的序里说，“尝异香之酒，一面耽想那种鄙俗的但是充满眼泪的江户平民艺术以为乐”，这实在是我们想了解民众文学的人所应取的态度。　　　　　　　　（九年十一月）



儿童的文学[①]

1920年12月1日刊《新青年》8卷4号
署名周作人
收入《艺术与生活》

今天所讲儿童的文学，换一句话便是“小学校里的文学”。美国的斯喀特尔（H. E. Scudder）麦克林托克（P. L. Maclintock）诸人都有这样名称的书，说明文学在小学教育上的价值，他们以为儿童应该读文学的作品，不可单读那些商人杜撰的读本。读了读本，虽然说是识字了，却不能读书，因为没有读书的趣味。这话原是不错，我也想用同一的标题，但是怕要误会，以为是主张叫小学儿童读高深的文学作品，所以改作今称，表明这所谓文学，是单指“儿童的”文学。

以前的人对于儿童多不能正当理解，不是将他当作缩小的成人，拿“圣经贤传”尽量的灌下去，便将他看作不完全的小人，说小孩懂得甚么，一笔抹杀，不去理他。近来才知道儿童在生理心理

① 1920年10月26日在北京孔德学校讲演。本文曾收入晨报社版《自己的园地》，为“杂文二十篇”之第九篇。

上，虽然和大人有点不同，但他仍是完全的个人，有他自己的内外两面的生活。儿童期的二十几年的生活，一面固然是成人生活的预备，但一面也自有独立的意义与价值；因为全生活只是一个生长，我们不能指定那一截的时期，是真正的生活。我以为顺应自然生活各期，——生长，成熟，老死，都是真正的生活。所以我们对于误认儿童为缩小的成人的教法，固然完全反对，就是那不承认儿童的独立生活的意见，我们也不以为然。那全然蔑视的不必说了，在诗歌里鼓吹合群，在故事里提倡爱国，专为将来设想，不顾现在儿童生活的需要的办法，也不免浪费了儿童的时间，缺损了儿童的生活。我想儿童教育，是应当依了他内外两面的生活的需要，适如其分的供给他，使他生活满足丰富，至于因了这供给的材料与方法而发生的效果，那是当然有的副产物，不必是供给时的唯一目的物。换一句话说，因为儿童生活上有文学的需要，我们供给他，便利用这机会去得一种效果，——于儿童将来生活上有益的一种思想或习性，当作副产物，并不因为要得这效果，便不管儿童的需要如何，供给一种食料，强迫他吞下去。所以小学校里的文学的教材与教授，第一须注意于"儿童的"这一点，其次才是效果，如读书的趣味，智情与想像的修养等。

儿童生活上何以有文学的需要？这个问题，只要看文学的起源的情形，便可以明白。儿童那里有自己的文学？这个问题，只要看原始社会的文学的情形，便可以明白。照进化说讲来，人类的个体发生原来和系统发生的程序相同：胚胎时代经过生物进化的历程，儿童时代又经过文明发达的历程；所以儿童学（Paidologie）上的许多事项，可以借了人类学（Anthropologie）上的事项来作说明。文学的起源，本由于原人的对于自然的畏惧与好奇，凭了想象，构成一种感情思想，借了言语行动表现出来，总称是歌舞，分起来是

歌、赋与戏曲小说。儿童的精神生活本与原人相似，他的文学是儿歌童话，内容形式不但多与原人的文学相同，而且有许多还是原始社会的遗物，常含有野蛮或荒唐的思想。儿童与原人的比较，儿童的文学与原始的文学的比较，现在已有定论，可以不必多说；我们所要注意的，只是在于怎么样能够适当的将"儿童的"文学供给与儿童。

近来有许多人对于儿童的文学，不免怀疑，因为他们觉得儿歌童话里多有荒唐乖谬的思想，恐于儿童有害。这个疑惧本也不为无理，但我们有这两种根据，可以解释他：

第一，我们承认儿童有独立的生活，就是说他们内面的生活与大人不同，我们应当客观地理解他们，并加以相当的尊重。婴儿不会吃饭，只能给他乳吃；不会走路，只好抱他：这是大家都知道的。精神上的情形，也正同这个一样。儿童没有一个不是拜物教的，他相信草木能思想，猫狗能说话，正是当然的事；我们要纠正他，说草木是植物猫狗是动物，不会思想或说话，这事不但没有什么益处，反是有害的，因为这样使他们的生活受了伤了。即使不说儿童的权利那些话，但不自然的阻遏了儿童的想像力，也就所失很大了。

第二，我们又知道儿童的生活，是转变的生长的。因为这一层，所以我们可以放胆供给儿童需要的歌谣故事，不必愁他有什么坏的影响。但因此我们又更须细心斟酌，不要使他停滞，脱了正当的轨道。譬如婴儿生了牙齿可以吃饭，脚力强了可以走路了，却还是哺乳提抱，便将使他的胃肠与脚的筋肉反变衰弱了。儿童相信猫狗能说话的时候，我们便同他们讲猫狗说话的故事，不但要使得他们喜悦，也因为知道这过程是跳不过的——然而又自然的会推移过去的，所以相当的对付了，等到儿童要知道猫狗是什么东西的时候到来，我们再可以将生物学的知识供给他们。倘若不问儿童

生活的转变如何，只是始终同他们讲猫狗说话的事，那时这些荒唐乖谬的弊害才真要出来了。

据麦克林托克说，儿童的想像如被迫压，他将失了一切的兴味，变成枯燥的唯物的人；但如被放纵，又将变成梦想家，他的心力都不中用了。所以小学校里的正当的文学教育，有这样[①]三种作用：(1)顺应满足儿童之本能的兴趣与趣味；(2)培养并指导那些趣味；(3)唤起以前没有的新的兴趣与趣味。这(1)便是我们所说的供给儿童文学的本意，(2)与(3)是利用这机会去得一种效果。但怎样才能恰当的办到呢？依据儿童心理发达的程序与文学批评的标准，于教材选择与教授方法上，加以注意，当然可以得到若干效果。教授方法的话可以不必多说了，现在只就教材选择上，略略说明以备参考。

儿童学上的分期，大约分作四期，一婴儿期(一至三岁)，二幼儿期(三至十)，三少年期(十至十五)，四青年期(十五至二十)。我们现在所说的是学校里一年至六年的儿童，便是幼儿期及少年期的前半，至于七年以上所谓中学程度的儿童，这回不暇说及，当俟另外有机会再讲了。

幼儿期普通又分作前后两期，三至六岁为前期，又称幼稚园时期，六至十为后期，又称初等小学时期。前期的儿童，心理的发达上最旺盛的是感觉作用，其他感情意志的发动也多以感觉为本，带着冲动的性质。这时期的想像，也只是所动的，就是联想的及模仿的两种，对于现实与虚幻，差不多没有什么区别。到了后期，观察与记忆作用逐渐发达，得了各种现实的经验，想像作用也就受了限制，须与现实不相冲突，才能容纳；若表现上面，也变了主动的，就

① “样”原作“种”。

是所谓构成的想像了。少年期的前半大抵也是这样，不过自我意识更为发达，关于社会道德等的观念，也渐明白了。

约略根据了这个程序，我们将各期的儿童的文学分配起来，大略如下：

幼儿前期

(1)诗歌　这时期的诗歌，第一要注意的是声调。最好是用现有的儿歌，如北平的"水牛儿""小耗子"都可以用，就是那趁韵而成的如"忽听门外人咬狗"，咒语一般的决择歌如"铁脚斑斑"，只要音节有趣，也是一样可用的。因为幼儿唱歌只为好听，内容意义不甚紧要，但是粗俗的歌词也应该排斥，所以选择诗歌，不必积极的罗致名著，只须消极加以别择便好了。古今诗里有适宜的，当然可用；但特别新做的儿歌，我反不大赞成，因为这是极难的，难得成功的。

(2)寓言　寓言实在只是童话的一种，不过略为简短，又多含[①]着教训的意思，普通就称作寓言。在幼儿教育上，他的价值单在故事的内容，教训实是可有可无；倘这意义是自明的，儿童自己能够理会，原也很好，如借此去教修身的大道理，便不免背[②]谬了。这不但因为在这时期教了不能了解，且恐要养成曲解的癖，于将来颇有弊病。象征的著作须得在少年期的后期（第六七学年）去读，才有益处。

(3)童话　童话也最好利用原有的材料，但现在的尚未有人收集，古书里的须待修订，没有恰好的童话集可用。翻译别国的东西，也是一法，只须稍加审择便好。本来在童话里，保存着原始的

① "含"原作"舍"。

② 原无"背"字，今增。

野蛮的思想制度，比别处更多。虽然我们说过儿童是小野蛮，喜欢荒唐乖谬的故事，本是当然，但有几种也不能不注意：就是凡过于悲哀、苦痛、残酷的，不宜采用。神怪的事只要不过恐怖的限度，总还无妨；因为将来理智发达，儿童自然会不再相信这些，若是过于悲哀或痛苦，便永远在脑里留下一个印象，不会消灭，于后来思想上很有影响；至于残酷的害，更不用说了。

幼儿后期

（1）诗歌　这期间的诗歌不只是形式重要，内容也很重要了；读了固然要好听，还要有意思，有趣味。儿歌也可应用，前期读过还可以重读，前回听他的音，现在认他的文字与意义，别有一种兴趣。文学的作品倘有可采用的，极为适宜，但恐不很多。如选取新诗，须择协韵而声调和谐的；但有词调小曲调的不取，抽象描写或讲道理的也不取。儿童是最能创造而又最是保守的；他们所喜欢的诗歌，恐怕还是五七言以前的声调，所以普通的诗难得受他们的赏鉴；将来的新诗人能够超越时代，重新寻到自然的音节，那时真正的新的儿歌才能出现了。

（2）童话　小学的初年还可以用普通的童话，但是以后儿童辨别力渐强，对于现实与虚幻已经分出界限，所以童话里的想像也不可太与现实分离；丹麦安兑尔然（Hans C. Andersen）作的童话集里，有许多适用的材料。传说也可以应用，但应当注意，不可过量的鼓动崇拜英雄的心思，或助长粗暴残酷的行为。中国小说里的《西游记》讲神怪的事，却与《封神传》不同，也算纯朴率真，有几节可以当童话用。《今古奇观》等书里边，也有可取的地方，不过须加以修订才能适用罢了。

（3）天然故事　这是寓言的一个变相；以前读寓言是为他的故事，现在却是为他所讲的动物生活。儿童在这时期，好奇心很是旺

盛，又对于牧畜及园艺极热心，所以给他读这些故事，随后引到记述天然的著作，便很容易了。但中国这类著作非常缺少，不得不取材于译书，如《万物一览》等书了。

少年期

（1）诗歌　浅近的文言可以应用，如唐代的乐府及古诗里多有好的材料；中国缺少叙事的民歌（Ballad），只有《孔雀东南飞》等几篇可以算得佳作，《木兰行》便不大适用。这时期的儿童对于普通的儿歌，大抵已经没有什么趣味了。

（2）传说　传说与童话相似，只是所记的是有名英雄，虽然也含有空想的分子，比较的近于现实。在自我意识团体精神渐渐发达的时期，这类故事，颇为合宜；但容易引起不适当的英雄崇拜与爱国心，极须注意。最好采用各国的材料，使儿童知道人性里共通的地方，可以免去许多偏见。奇异而有趣味的，或真切而合于人情的，都可采用；但讲明太祖那颇鹏等的故事，还以不用为宜。

（3）写实的故事　这与现代的写实小说不同，单指多含现实分子的故事，如欧洲的《鲁滨孙》（Robinson Crusoe）或《吉诃德先生》（Don Quixote）而言。中国的所谓社会小说里，也有可取的地方，如《儒林外史》及《老残游记》之类，纪事叙景都可，只不要有玩世的口气，也不可有夸张或感伤的“杂剧的”气味。《官场现形记》与《广陵潮》没有什么可取，便因为这个缘故。

（4）寓言　这时期的教寓言，可以注意在意义，助成儿童理智的发达。希腊及此外欧洲寓言作家的作品，都可选用；中国古文及佛经里也有许多很好的譬喻。但寓言的教训，多是从经验出来，不是凭理论的，所以尽有顽固或背谬的话，用时应当注意；又篇末大抵附有训语，可以删去，让儿童自己去想，指定了反妨害他们的活动了。滑稽故事此时也可以用，童话里本有这一部类，不过用在此

刻也偏重意义罢了。古书如《韩非子》等的里边，颇有可用的材料，大都是属于理智的滑稽，就是所谓机智。感情的滑稽实例很少；世俗大多数的滑稽都是感觉的，没有文学的价值了。

(5)戏曲　儿童的游戏中本含有戏曲的原质，现在不过伸张综合了，适应他们的需要。在这里边，他们能够发扬模仿的及构成的想像作用，得到团体游戏的快乐。这虽然是指实演而言，但诵读也别有兴趣，不过这类著作，中国一点都没有，还须等人去研究创作：能将所读的传说去戏剧化，原是最好，却又极难，所以也只好先从翻译入手了。

以上约略就儿童的各期，分配应用的文学种类，还只是理论上的空谈，须经过实验，才能确实的编成一个详表。以前所说多偏重"儿童的"，但关于"文学的"这一层，也不可将他看轻；因为儿童所需要的是文学，并不是商人杜撰的各种文章，所以选用的时候还应当注意文学的价值。所谓文学的，却也并非要引了文学批评的条例，细细的推敲，只是说须有文学趣味罢了。文章单纯、明了、匀整；思想真实、普遍：这条件便已完备了。麦克林托克说，小学校里的文学有两种重要的作用：(1)表现具体的影象，(2)造成组织的全体。文学之所以能培养指导及唤起儿童的新的兴趣与趣味，大抵由于这个作用。所以这两条件，差不多就可以用作儿童文学的艺术上的标准了。

中国向来对于儿童，没有正当的理解，又因为偏重文学，所以在文学中可以供儿童之用的，实在绝无仅有；但是民间口头流传的也不少，古书中也有可用的材料，不过没有人采集或修订了，拿来应用。坊间有几种唱歌和童话，却多是不合条件，不适于用。我希望有热心的人，结合一个小团体，起手研究，逐渐收集各地歌谣故事，修订古书里的材料，翻译外国的著作，编成几部书，供家庭学校

的用，一面又编成儿童用的小册，用了优美的装帧，刊印出去，于儿童教育当有许多的功效。我以前因为汉字困难，怕这事不大容易成功，现在有了注音字母，可以不必多愁了。但插画一事，仍是为难。现今中国画报上的插画，几乎没有一张过得去的，要寻能够为儿童书作插画的，自然更不易得了，这真是一件可惜的事。



北京大学歌谣征集处启事[①]

1920年12月14日刊《北京大学日刊》第767号
署周作人等
未收入自编文集

本校征集歌谣，到现今已经三年了，所有征集的成绩，一总不过一千七百馀首，有几省分还一首都没有。但是期限已到，明年本校纪念日的时候，汇编应该出版了。我们现在仍是欢迎投稿，但一面也想筹备编辑的进行方法，值适得到常维钧先生的来信，所以我们便决定发起一个歌谣研究会，请同学中有研究歌谣的兴味者自由加入，共谋进行。校外有热心的人，也可以由会员绍介入会。详细的办法要等第一次开会时公同讨论，现在只将我们拟定要做的事项开列于下，请诸君注意。

（一）整理歌谣汇编的稿本：审音，定字，分类排比。

（二）编刊汇编以外的一地方的歌谣专集：由会员个人分别担任编辑，大家加以帮助，供给比较研究的资料。

① 原注：发起歌谣研究会，征求会员。

我们预定本年年假以前，开第一次会，商议一切，自明年起分别实行。诸君愿加入的，请于十九日以前投函本校第一院国文学教授会为要。　　　十二月十三日　沈兼士　钱玄同　周作人



与青木正儿书[①]

1920年12月15日作，1976年5月刊香港《明报月刊》
署名周作人
未收入自编文集

收到你的来信，本来是想一早便复信给你的，却因为上个月底病倒了，卧在床上好一阵子，所以耽搁了，真是过意不去，请你原谅。

承你送给我《支那学》，前几天，从胡适之君那儿，第四期也收取到了，我便很有敬意和兴趣地阅读起来。我早已知道，在中国学方面，贵国的学者比中国本土的学者作出更学术性的研究，还发表出版了很多有价值的论文和书籍：看了你们的杂志，你们对于中国现代思想界的趋势也十分注意，便更加特别引起我们的兴趣了。你们不只是局限于过去的文化，现在中国人虽然微弱的，但是朝向光明的潜在的努力，也受到你们的重视而介绍到日本去，这是我们要感谢的。像日本和中国这样的，在历史上具有种种深厚关系的国家，是应该互相了解才是的吧；不过，中国方面对于日本的艺术，

① 原信系用日文，中译者为梁国豪。

还是毫无所知,实在是遗憾的事。我现在也想翻译一些日本现代作家的作品,介绍到中国来;但是,我的日文程度是不足够的,恐怕也是没有把握。还有,美术方面,我是不懂的,也是很遗憾的吧。如果情况许可的话,倒想再到日本学习两三年呢。

这样差劲的日文,有不明白的地方,还请见谅。我想下一次就要用中文写信给你了,请原谅。　　二〇,一二,一五,周作人。

新村的讨论

1920 年 12 月 26 日刊《批评》第 5 号
署名周作人
未收入自编文集

我于解答黄绍谷君对于新村的怀疑之前，有下列的三条意思先要表明：

（一）新村是目的，不是手段。

（二）新村与别的社会改造不同的地方，是想和平的得到革命的结果。

（三）新村并不是社会改造的唯一的正统的路，是气质相同的人们所共同赞成，最适合于他们理想的一条路。

因了上边所说三条的意思，我想对于黄君的怀疑，略略解答。

一、经济的困难这一层，我是承认的，而在中国的确尤为困难。我在北京设了支部，表明是个通信机关，支部的事业也只限于精神的宣传，不敢说到预备实行，正是预知这困难的缘故。便是在日本，现在也只有日向的两个新村，及东京支部的印书兼种地的旷野社。但是新村的梦想家（有许多人以为是恶名，实在并不如此）相

信人们只要知道了就能实行，所以希望很大，并不因了目下的困难便失望。他们希望全国全世界都变成无数的新村，但在目下建设几个新村，也不是无意义的事，因为可以把人的生活的实例给人看，使他们知道社会改造后的人的生活，是这样幸福的自由的，并不是如反对的人们所说的那样可怕的，这也是一件很有用的事。我对于中国不能很乐观，但相信这精神的宣传于中国极是有益，比汲汲于求不纯的实现尤为有益。所以目下的情形虽然有许多困难，但我总以为新村是最与我的理想适合的社会改造的一种办法，并希望他将来的实现。

二、社会人生上的事情，是否可以用物理生理的例来类推，我不敢断定，但我总觉得社会的改变是接续的，不是整段的；好像一个球（我也用实物来做比喻了！）的旋转过去，不像一张碟子可以一下子翻转的。所以我以为缓进的改革也不见得便是没用的事。

三、新村既然重在和平的改革，所以不能责备他不做“斩伐的工夫”。究竟社会改造的急进的，或是缓进的方法，那方面有效，此刻不能预定，不好说何者是必能，何者是绝不会，最好各依了自己所认为最适当的路走去，无论谁先走到，都是好的。至于黄君说“以建设新村为改造社会的方法”，也不的确，因为新村就是目的，是改造的社会的缩图，并不是将新村当作手段去达一种目的。简单的说，新村本是共产生活，如又将他作手段去改造社会，似乎有点不词了。

四、新村的不容易普及，我因上文第一节所说，也是承认的，不过这是就现在而言，将来还是希望能够发展的。我们屡说将来及希望等字样，必有人要笑，“你等黄河清么？”我刚才说过，别人有晓得近道的便不妨走那路去，反正我们同是一个目的地，别人先到了，我们也沾光，岂有反对之理呢？往自由去原有许多条路，求自

由者不妨各依他的所信，走不同的路。倘若互争路的远近，要强别人都走他的路，虽然也是好意，但因此反耽误了走路的正事，这是何苦呢？我自己相信新村的理想，但我承认这是气质相近之故，别人的相信或怀疑也各由于个人的气质，我的劝告或辨解是没有什么力量的，所以我虽然最赞成新村，却也真心的愿望社会改造的各派大家进行，合力造成一个新世界。无论什么事包办都是不行的，一切事情的统一也是不可能的，这是我的意见。黄君说“不但未达到人类全体得着幸福之目的，而先已形成社会之不平”，这句话我以为不大妥当。我想就是“东边有几位知识阶级的建设一个新村，西边有几位知识阶级的建设一个新村”，也未必便至于形成社会之不平。我们说阶级不好，这就因为是不平；不平的不好，是因为义务权利不均。特殊阶级的人们如不劳而食，确是不好，倘若一旦翻然改悔，去同劳农尽同一的义务，享同一的权利，他的阶级同时消灭，便是主张阶级战争的人，也不能再去责备他，向着放下屠刀的人追问杀牛的罪罢。知识阶级也是事同一律，我想人类的平等，只能各以人的资格而平等，在权利义务上而平等，至于各人的性情嗜好思想知识各有不同，便不能硬叫他们统一。我曾在《新村的理想与实际》上说，“文化与思想的统一，不但是不可能，也是不可堪的。”将来的新世界如还要主张思想统一，知识平等，那时我们自由在哪里呢？

结末一段里黄君指出新村的谬误，在于不去“毁灭旧社会”，但我要表明，新村的所反对的便正在“翻天覆地，唯铁与血”这个办法；在一面看去是谬误，在那一方面是主张，这个是非不能一口解决，仍只有一个由各人自由做去的办法。至于说新村是理想的，却是不错，因为我想一切的对于将来的改造主张，无不是理想的。但“与实际的改造无干”，或者未必尽然；俄国的实际的社会改造，总

算大致告成了，其间自然是多数派用力最多（这是我个人的推测），但说与托尔斯多的无抵抗主义或原始的基督教思想毫无关系，大约很难断定。改造社会是一件极大的工程，不是一个木厂所能包办的，这个道理我们也应不要忘记。

以上所说的话，大抵都在关于新村的说明的文章里曾经说过，现在又补缀起来当这个答信。反来覆去的说，便是“新村是一种平和的社会改造的办法，在我们思想感情相近的一部分人，很赞成他，以为是最适合的路，但往自由去的路原有好几条，有人以为别条路更为适合的，可以请他自己走去，不必彼此相强，因为世上本没有唯一的正确的道路。”这便是我关于中国的新村运动的主张。

（一九二〇年十二月十七日，周作人）



个性的文学

1921年1月1日刊《新青年》8卷5号
署名仲密
收入《谈龙集》

假的，模仿的，不自然的著作，无论他是旧是新，都是一样的无价值；这便因为他没有真实的个性。

印度那图夫人（Sarojini Naidu）的诗集《时鸟》（Bird of Time, 1915）上，有一篇英国戈斯（Edmund Gosse）的序文。他说，那图夫人留学英国的时候，曾拿一卷诗稿给他看。诗也还好，只是其中夜莺呵，蔷薇呵，多是一派英国诗歌里的习见语，所以他老实地告诉她，叫她先将这诗稿放到废纸篓里，再开手去做真的她自己的诗。其结果便是《黄金的门》（The Golden Threshold）以下几部有名的诗集。这一节话，我觉得很有意味。戈斯并不是说印度人不应该做英国式的诗，不过因为这些思想及句调实在是已经习见，不必再劳她来复述一遍；她要做诗，应该去做自己的诗才是。但她是印度人，所以她的生命所寄的诗里自然有一种印度的情调，为非印度人所不能感到，然而又是大家所能理解者：这正是她的诗歌的真价值

之所在，因为就是她的个性之所在。正确的说来，她的个性，不但当然与非印度人不同，便是与他印度人也当然不同，倘若她的诗模仿泰戈尔(R. Tagore)也讲什么“生之实现”，那又是假的，没有价值了。或者她的确是做自己的诗，但所含的倘是崇拜撒提(Suttee)一类的人情以外的思想，在印度的“国粹派”——大约也是主张国虽亡而“经”不可不读的一流人——看来或者很有价值，不过为世界的“人”们所不能理解，也就不能承认他为人的文学了。

因此我们可以得到结论：(1)创作不宜完全没煞自己去模仿别人，(2)个性的表现是自然的，(3)个性是个人唯一的所有，而又与人类有根本上的共通点，(4)个性就是在可以保存范围内的国粹，有个性的新文学便是这国民所有的真的国粹的文学。

（一九二一年一月）



《旧约》与恋爱诗

1921年1月1日刊《新青年》8卷5号
署名仲密
收入《谈龙集》

《旧约》是犹太教与基督教的经典，但一面也是古代希伯来的国民文学，正同中国的五经一样。《诗经》中间有许多情诗，小学生在书房里高声背诵；《旧约》的《雅歌》更是热烈奔放，神甫们也说是表神之爱的。但这是旧事重提，欧洲现今的情形便已不然了：美国神学博士谟尔（G. F. Moore）在所著《旧约的文学》第二十四章内说：

> 这书（指《雅歌》）中反复申说的一个题旨，是男女间的热烈的官能的恋爱。……在一世纪时，这书虽然题着所罗门的名字，在严正的宗派看来不是圣经；后来等到他们发见——或者不如说加上——了一个譬喻的意义，说他是借了夫妇的爱情在那里咏叹神与以色列的关系，这才将他收到经文里去。

这几句话说的很是明了，可见《雅歌》的价值全是文学上的，因为他本是恋爱歌集；那些宗教的解释，都是后人附加上去的了。

但我看见《新佛教》的“基督教批评号”里，有一篇短评，名《基督教与妇人》，却说“《雅歌》一章虽寄意不在妇人，然而他把妇人的人格实在看得太轻漂了”。又引了第八章第六节作证据，说“是极不好的状妇人之词”。其实这节只是形容爱与妒的猛烈；我们不承认男女关系是不洁的事，所以也不承认爱与妒为不好。

爱情如死之坚强，嫉恨如阴间之残忍。

这真是极好的句，是真挚的男女关系的极致，并没有什么不好的地方。若说男女的不平等，那在古代是无怪的，在东方为尤甚；即如印度的撒提也是一例，但他们基督教徒也未必能引了这个例，便将佛教骂倒，毁损他的价值[①]。

中国从前有一个“韩文公”，他不看佛教的书，却做了什么《原道》，攻击佛教，留下很大的笑话。我们所以应该注意，不要做新韩文公才好。（一九二一年一月）

① “值”原作“价”。

野蛮民族的礼法[1]

1921年1月1日刊《新青年》8卷5号
署名仲密
收入《谈虎集》

三年前的笔记里有这样的一条，系阅英国茀来则所著《普须该的工作》(Frazer:Psyche's Task)时所记之一：

野蛮礼法对于亲属有规避之例。非洲班都诸部落男子避其妻母，并及妻党，不得相见，此外玛撒等诸族亦然。美洲加里福尼半岛及智利土人，英属几尼亚之加列勃人等亦同，妻党之外并及中表，唯以异性为限，苏门答腊土人亦避妻党。其意盖以防微杜渐，著者故以不见可欲则心不乱解之也。班都族之亚康巴人又父避其女，自女成人时始，至嫁后乃止；苏门答腊之鲁蒲人翁媳不相见；加罗林群岛土人则父女母子兄弟姊妹互避，不同坐，不共杯盏，男子长成则外宿Fel(未婚男子公共宿所)中；黑岛群岛之少年亦居外舍，避其母及姊妹，互避名

① 本文1927年9月重刊《语丝》第150期，后记数行为重刊时所加。

字，并名之部分（非名字而中含有其一部分的一切言词）亦讳之，母子食不授受，置地令自取；又苏门答腊之巴尔达人规避之例亦同。著者引其所著《族徽与外婚》(Totemism and Exogamy)云，“巴尔达人规避之俗，非出于道德之整肃，正由于道德之颓弛；巴尔达人以为男女独遇，即成私通，……荷兰教士报告中曾云，此种规则虽迹近荒谬，但在其地实为必要。”案中国古时所定男女七岁异席，授受不亲，并考《孟子》嫂溺援之以手之文，礼俗亦正相近。又今妇女亦尚多讳言其名，当亦因名为身之一部，准感应魔术由偏及全之律，易于因缘为奸耳。

这篇笔记我本来没有发表的意思，近来看见浙江省议会里什么人的一篇查办第一师范男女共学的计画的议案，竭力主张男女的隔离，我所以将各地规避的成例绍介给他们，以供参考。倘若他们承认这办法在中国“实为必要”如荷兰教士所说，那我也不同他们多辩，不过最后要重复申明一声，那些实行男女隔离的模范礼法的是苏门答腊的土人们呵。

以上是民国九年冬天所写，登在《新青年》八卷五号上面，已经是七年前的事了。到了此刻现在，在写笔记的十年之后，觉得这种礼法在中国实是必要，所以不辞重复再行公布一次，——这回却是一点都没有讽刺之意，确是老老实实地，因为，我想，中国人岂但只是苏门答腊的土人们而已呢？

（中华民国十六年九月十七日）



文学研究会宣言

1921年1月1日刊《新青年》8卷5号
署周作人等
未收入自编文集

我们发起这个会，有三种意思，要请大家注意。

一，是联络感情。本来各种会章里大抵都有这一项；但在现今文学界里，更有特别注重的必要。中国向来有“文人相轻”底风气；因此现在不但新旧两派不能协和，便是治新文学的人里面，也恐因了国别派别底主张，难免将来不生界限。所以我们发起本会，希望大家时常聚会，交换意见，可以互相理解，结成一个文学中心的团体。

二，是增进知识。研究一种学问，本不是一个人关了门可以成功的；至于中国底文学研究，在此刻正是开端，更非互相补助，不容易发达。整理旧文学的人也须应用新的方法，研究新文学的更是专靠外国底资料；但是一个人底见闻及经济力总是有限，而且此刻在中国要蒐集外国的书籍，更不是容易的事。所以我们发起本会，希望渐渐造成一个公共的图书馆研究室及出版部，助成个人及国

民文学底进步。

三，是建立著作工会底基础。将文艺当作高兴时的游戏或失意时的消遣的时候，现在已经过去了。我们相信文学是一种工作，而且又是于人生很切要的一种工作；治文学的人也当以这事为他终身底事业，正同劳农一样。所以我们发起本会，希望不但成为普通的一个文学会，还是著作同业底联合的基本，谋文学工作底发达与坚固：这虽然是将来的事，但也是我们底一个重要的希望。

因以上的三个理由，我们所以发起本会，希望同志的人们赞成我们底意思，加入本会，赐以教诲，共策进行，幸甚。

文学研究会简章

第一条　本会定名为文学研究会。

第二条　本会以研究介绍世界文学，整理中国旧文学，创造新文学为宗旨。

第三条　凡赞成本会宗旨，有会员二人以上介绍，经多数会员之承认者得为本会会员。

第四条　本会之事业分为左列二种：

甲：研究。（一）组织读书会。（二）设立通信图书馆。

乙：出版。（一）刊行会报。（二）编辑丛书。

其他事业临时酌定举行。

第五条　本会每月开常会一次，以讨论会务进行之办法。如有特别事故，得临时召集特别会。

读书会集会之办法另定之。

第六条　本会设书记干事各一人，任期皆为一年，于每年十二月前后选举之。会址所在地外之会员得以通信选举职员，但为办事便利起见，被选人以与会址在同一地点者为限。

第七条　本会的费用由会员全体分担之，其募集方法分为两种：

甲：常年费。其款额为两元。

乙：临时费。无定额，临时募集之。

第八条　本会为稳固基础并创办图书馆起见，拟筹募基金若干元。其募集方法有二：

甲：募集会员或非会员的特别捐。

乙：由本会出版的书报所得的版税中抽取百分之十。此项基金存放于指定的银行中，除购买图书或特别用款外不得取用。

第九条　本会会址设于北京，其京外各地有会员五人以上者得设一分会。分会办事细则由分会会员自定之。

第十条　本简章有未尽事宜得随时修正之。

发起人：周作人　朱希祖　耿济之　郑振铎

瞿世英　王统照　沈雁冰　蒋百里

叶绍钧　郭绍虞　孙伏园　许地山

〔附告〕　凡赞成本会宗旨，愿加入本会者，请照简章，与下列诸人接洽，俟后择期开成立会时，商量章程，临时再行布告。

周作人　北京西直门内八道湾十一号

孙伏园　北京大学新潮社

郑振铎　北京东城西石槽六号

瞿世英　北京盔甲厂燕京大学

沈雁冰　上海宝山路商务印书馆编辑所



圣书与中国文学

1921年1月10日刊《小说月报》12卷1号
署名周作人
收入《艺术与生活》

我对于宗教从来没有什么研究，现在要讲这个题目，觉得实在不大适当。但我的意思只偏重在文学的一方面，不是教义上的批评，如改换一个更为明了的标题，可以说是古代希伯来文学的精神及形式与中国新文学的关系。新旧约的内容，正和中国的四书五经相似，在教义上是经典，一面也是国民的文学；中国现在虽然还没有将经书作文学研究的专书，圣书[①]之文学的研究在欧洲却很普通，英国《万人丛书》(Everyman's Library)里的一部《旧约》，便题作《古代希伯来文学》。我现在便想在这方面，将我的意见略略说明。

我们说《旧约》是希伯来的文学，但我们一面也承认希伯来人是宗教的国民，他的文学里多含宗教的气味，这是当然的事实。我想文学与宗教的关系本来很是密切，不过希伯来思想里宗教分子

① "圣书"一词原来或加或不加书名号，今概不加。

比别国更多一点罢了。我们知道艺术起源大半从宗教的仪式出来，如希腊的诗(Melê=Songs)赋(Epê=Epics)戏曲都可以证明这个变化，就是雕刻绘画上也可以看出许多踪迹。一切艺术都是表现各人或一团体的感情的东西；《诗序》里说，“情动于中而形于言；言之不足，故咏歌之；咏歌之不足，故嗟叹之，嗟叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之。”这所说虽然止于歌舞，引申起来，也可以作雕刻绘画的起源的说明。原始社会的人，唱歌，跳舞，雕刻绘画，都为什么呢？他们因为情动于中，不能自已，所以用了种种形式将他表现出来，仿佛也是一种生理上的满足。最初的时候，表现感情并不就此完事；他是怀着一种期望，想因了言动将他传达于超自然的或物，能够得到满足：这不但是歌舞的目的如此，便是别的艺术也是一样，与祠墓祭祀相关的美术可以不必说了，即如野蛮人刀柄上的大鹿与杖头上的女人象征，也是一种符咒作用的，他的希求的具体的表现。后来这祈祷的意义逐渐淡薄，作者一样的表现感情，但是并不期望有什么感应，这便变了艺术，与仪式分离了。又凡举行仪式的时候，全部落全宗派的人都加在里边，专心赞助，没有赏鉴的馀暇；后来有旁观的人用了赏鉴的态度来看他，并不夹在仪式中间去发表同一的期望，只是看看接受仪式的印象，分享举行仪式者的感情；于是仪式也便转为艺术了。从表面上看来，变成艺术之后便与仪式完全不同，但是根本上有一个共通点，永久没有改变的，这是神人合一，物我无间的体验。原始仪式里的入神(Enthousiasmos)忘我(Ekstasis)，就是这个境地；此外如希腊的新柏拉图派，印度的婆罗门教，波斯的“毛衣外道”(Sufi)等的求神者，目的也在于此；基督教的《福音书》内便说的明白，“使他们合而为一；正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面。”(《约翰福音》第十八章二十七节)这可以说是文学与宗教的共通点的所

在。托尔斯泰著的《什么是艺术》,专说明这个道理,虽然也有不免稍偏的地方,经克鲁泡特金加以修正,(见《克鲁泡特金的思想》内第二章《文学观》)但根本上很是正确。他说艺术家的目的,是将他见了自然或人生的时候所经验的感情,传给别人,因这传染的力量的薄厚合这感情的好坏,可以判断这艺术的高下。人类所有最高的感情便是宗教的感情;所以艺术必须是宗教的,才是最高上的艺术。

> 基督教思想的精义在于各人的神子的资格,与神人的合一及人们相互的合一,如《福音书》上所说。因此基督教艺术的内容便是使人与神合一及人们互相合一的感情。……但基督教的所谓人们的合一,并非只是几个人的部分的独占的合一,乃是包括一切,没有例外。一切的艺术都有这个特性,——使人们合一。各种的艺术都使感染着艺术家的感情的人,精神上与艺术家合一,又与感受着同一印象的人合一。非基督教的艺术虽然一面联合了几个人,但这联合却成了合一的人们与别人中间的分离的原因;这不但是分离,而且还是对于别人的敌视的原因。 (《什么是艺术》第十六章)

同样的话,在近代文学家里面也可以寻到不少。俄国安特来夫(Leonid--Andrejev)说,“我们的不幸,便是在大家对于别人的心灵、生命、苦痛、习惯、意向、愿望,都很少理解,而且几于全无。我是治文学的,我之所以觉得文学的可尊,便因其最高上的事业,是在拭去一切的界限与距离。”英国康剌特(Joseph Conrad,本波兰人)说,“对于同类的存在的强固的认知,自然的具备了想像的形质,比事实更要明了,这便是小说。”福勒忒解说道,“小说的比事实

更要明了的美，是他的艺术价值；但有更重要的地方，人道主义派所据以判断他的价值的，却是他的能使人认知同类的存在的那种力量。总之，艺术之所以可贵，因为他是一切骄傲偏见憎恨的否定，因为他是社会化的。"这几节话都可以说明宗教与文学的共通的所在，圣书与文学的第一层的关系，差不多也可以明了了。宗教上的圣书即使不当作文学看待，但与真正的文学里的宗教的感情，根本上有一致的地方，这就是所谓第一层的关系。

以上单就文学与宗教的普通的关系略略一说，现在想在圣书与中国文学的特别的关系上，再略加说明。我们所注意的原在新的一方面，便是说圣书的精神与形式，在中国新文学的研究及创造上，可以有如何的影响；但旧的一方面，现今欧洲的圣书之文学的考据的研究，也有许多地方可以作中国整理国故的方法的参考，所以顺便也将他说及。我刚才提及新旧约的内容正和中国的经书相似：《新约》是《四书》，《旧约》是《五经》——《创世记》等纪事书类与《书经》《春秋》，《利未记》与《易经》及《礼记》的一部分，《申命记》与《书经》的一部分，《诗篇》《哀歌》《雅歌》与《诗经》，都很有类似的地方；但欧洲对于圣书，不仅是神学的，还有史学与文学的研究，成了实证的有统系的批评，不像是中国的经学不大能够离开了微言大义的。即如《家庭大学丛书》(Home University Library)里的《旧约之文学》，便是美国的神学博士谟尔(George F. Moore)做的。他在第二章里说明《旧约》当作国民文学的价值，曾说道，"这《旧约》在犹太及基督教会的宗教的价值之外，又便是国民文学的残馀，尽有独立研究的价值。这里边的杰作，即使不管著作的年代与情状，随便取读，也很是愉快而且有益；但如明了了他的时代与在全体文学中的位置，我们将更能赏鉴与理解他了。希伯来人民的政治史，他们文明及宗教史的资源，也都在这文学里面。"他便照现

代的分类，将《创世记》等列为史传，《预言书》等列为抒情诗，《路得记》《以斯帖记》及《约拿书》列为故事，《约伯记》——希伯来文学的最大著作，世界文学的伟大的诗之一，——差不多是希腊爱斯吉洛思(Aiskhylos)式的一篇悲剧了。对于《雅歌》，他这样说，“世俗的歌大约在当时与颂歌同样的流行，但是我们几乎不能得到他的样本了，倘若没有一部恋爱歌集题了所罗门王的名字，因了神秘的解释，将他归入宗教，得以保存。”又说：

> 这书中反复申说的一个题旨，是男女间的热烈的官能的恋爱。……在一世纪时，这书虽然题着所罗门的名字，在严正的宗派看起来不是圣经；后来等到他们发见——或者不如说加上——了一个譬喻的意义，说他是借了夫妇的爱情在那里咏叹神与以色列的关系，这才将他收到正经里去。古代的神甫们将这譬喻取了过来，不过把爱人指基督，所爱指教会(钦定译本的节目上还是如此)或灵魂。中古的教会却是在新妇里看出处女马理亚。……譬喻的恋爱诗——普通说神与灵魂之爱——在各种教义与神秘派里并非少见的事；极端的精神诗人时常喜用情欲及会合之感觉的比喻，但在《雅歌》里看不出这样的起源，而且在那几世纪中，我们也不曾知道犹太有这样的恋爱派的神秘主义。

所以他归结说：“那些歌是民间歌谣的好例，带着传统的题材、形式及想象。这歌自然不是一个人的著作，我们相信当是一部恋爱歌集，不必都是为嫁娶的宴会而作，但都适用于这样的情景。”这《雅歌》的性质正与希腊的催妆诗(Epithalamia)之类相近，在托尔斯泰派的严正批评里，即使算不到宗教的艺术，也不愧为普遍的艺术

了。我们从《雅歌》问题上，便可以看出欧洲关于圣书研究的历史批评如何发达与完成。中国的经学却是怎样？我们单以《诗经》为例；《雅》《颂》的性质约略与《哀歌》及《诗篇》相似，现在也暂且不论，只就《国风》里的恋爱诗拿来比较，觉得这一方面的研究没有什么满足的结果。这个最大原因大抵便由于尊守古训，没有独立实证的批判；譬如近代龚橙的《诗本谊》(1889 出版，但系 1840 年作)反对毛传，但一面又尊守三家遗说，便是一例。他说，“古者劳人思妇，怨女旷夫，贞淫邪正，好恶是非，自达其情而已，不问他人也。”又说，“有作诗之谊，有读诗之谊，有太师采诗瞽矇讽诵之谊，”都很正确，但他自己的解说还不能全然独立。他说，“《关雎》，思得淑女配君子也”；《郑风》里“《女曰鸡鸣》，淫女思有家也”。实际上这两篇诗的性质相差不很远，大约只是一种恋爱诗，分不出什么“美刺”，著者却据了《易林》的“鸡鸣同兴，思配无家”这几句话，说他“为淫女之思明甚”，仍不免拘于“郑声淫”这类的成见。我们现在并不是要非难龚氏的议论，不过说明便是他这样大胆的人，也还不能完全摆脱束缚；倘若离开了正经古说训这些观念，用纯粹的历史批评的方法，将他当作国民文学去研究，一定可以得到更为满足的结果。这是圣书研究可以给予中国治理旧文学的一个极大的教训与帮助。

说到圣书与中国新文学的关系，可以分作精神和形式的两面。近代欧洲文明的源泉，大家都知道是起于“二希”就是希腊及希伯来的思想，实在只是一物的两面，但普通称作“人性的二元”，将他对立起来；这个区别，便是希腊思想是肉的，希伯来思想是灵的；希腊是现世的，希伯来是[1]永生的。希腊以人体为最美，所以神人同

① 原无“是”字，今增。

形，又同生活，神便是完全具足的人，神性便是理想的充实的人生。希伯来以为人是照着上帝的形像造成，所以偏重人类所分得的神性，要将他扩充起来，与神接近以至合一。这两种思想当初分立，互相撑拒，造成近代的文明，到得现代渐有融合的现象。其实希腊的现世主义里仍重中和(Sophrosyne)，希伯来也有热烈的恋爱诗，我们所说两派的名称，不过各代表其特殊的一面，并非真是完全隔绝，所以在希腊的新柏拉图主义及基督教的神秘主义已有了融合的端绪，只是在现今更为显明罢了。我们要知道文艺思想的变迁的情形，这圣书便是一种极重要的参考书，因为希伯来思想的基本可以说都在这里边了。其次现代文学上的人道主义思想，差不多也都从基督教精神出来，又是很可注意的事。《旧约》里古代的几种纪事及预言书，思想还稍严厉；略迟的著作如《约拿书》便更明了的显出高大宽博的精神；这篇故事虽然集中于巨鱼吞约拿，但篇末耶和华所说，“这蓖[1]麻……一夜发生，一夜干死，你尚且爱惜；何况这尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二万多人，并有许多牲畜，我岂能不爱惜呢?”这一节才是本意的所在。谟尔说，“他不但将[2]《以西结书》中神所说‘我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活’的话，推广到全人类，而且更表明神的拥抱一切的慈悲。这神是以色列及异邦人的同一的创造者，他的慈惠在一切所造者之上。”在《新约》里这思想更加显著，《马太福音》中登山训众的话，便是适切的例。耶稣说明是来成全律法和先知的道，所以他对于古训加以多少修正，使神的对于选民的约变成对于各个人的约了。“你们听见有话说，‘以眼还眼，以牙还牙。’只是我告诉

---

① “蓖”原作“篦”。

② 原无“将”字，今增。

你们，不要与恶人作对。"(第五章三十八至三十九)"你们听见有话说，'当爱你的邻舍，恨你的仇敌。'只是我告诉你们，要爱你们[1]的仇敌，为那逼迫你们的祷告。"(同上四三至四四)这是何等博大的精神！近代文艺上人道主义思想的源泉，一半便在这里，我们要想理解托尔斯泰、陀思妥也夫斯奇等的爱的福音之文学，不得不从这源泉上来注意考察。"你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打他。"(约第八章七)"父阿，赦免他们，因为他们所作的[2]，他们不晓得。"(路第二三章三四)耶稣的这两种言行上的表现，便是爱的福音的基调。"爱是永不止息。先知讲道之能，终必归于无有；说方言之能，终必停止，知识也终必归于无有。"(林前第十三章八)"上帝就是爱；住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。"(约壹第四章十六)这是说明爱之所以最大的理由，希伯来思想的精神大抵完成了；但是"不爱他所看见的兄弟，就不能爱没有看见的上帝。"(同上二十)正同柏拉图派所说不爱美形就无由爱美之自体(Auto to kalon)一样；再进一步，便可以归结说，不知道爱他自己，就不能爱他的兄弟：这样又和希腊思想相接触，可以归入人道主义的那一半的源泉里去了。

其次讲到形式的一方面，圣书与中国文学有一种特别重要的关系，这便因他有中国语译本的缘故。本来两国文学的接触，形质上自然的发生多少变化，不但思想丰富起来，就是文体也大受影响，譬如现在的新诗及短篇小说，都是因了外国文学的感化而发生的，倘照中国文学的自然发达的程序，还不知要到何时才能有呢。希伯来古文学里的那些优美的牧歌(Eidyllia=Idylls)及恋爱诗等，

---

① 原无"们"字，今增。

② 此处原衍"事"字，已删。

在中国本很少见,当然可以希望他帮助中国的新兴文学,衍出一种新体。《预言书》派的抒情诗,虽然在现今未必有发达的机会,但拿来和《离骚》等比较,也有许多可以参照发明的地方。这是从外国文学可以得来的共通的利益,并不限于圣书;至于中国语的全文译本,是他所独有的,因此便发生一种特别重要的关系了。我们看出欧洲圣书的翻译,都于他本国文艺的发展很有关系,如英国的微克列夫(Wyclif)德国的路得(Luther)的译本皆是。所以现今在中国也有同一的希望。欧洲圣书的译本助成各国国语的统一与发展,这动因原是宗教的,也是无意的。圣书在中国,时地及位置都与欧洲不同,当然不能有完全一致的结果,但在中国语及文学的改造上也必然可以得到许多帮助与便利,这是我所深信的不疑的,这个动因当是文学的,又是有意的。两三年来文学革命的主张在社会上已经占了优势,破坏之后应该建设了;但是这一方面成绩几乎没有;这是什么原故呢?思想未成熟,固然是一个原因,没有适当的言词可以表现思想,也是一个重大的障害。前代虽有几种语录说部杂剧流传到今,也可以备参考,但想用了来表现稍为优美精密的思想,还是不足。有人主张"文学的国语",或主张欧化的白话,所说都很有理;只是这种理想的言语不是急切能够造成的,须经过多少研究与试验,才能约略成就一个基础。求"三年之艾"去救"七年之病",本来也还算不得晚,不过我们总还想他好的快点。这个疗法,我近来在圣书译本里寻到,因为他真是经过多少研究与试验的欧化的文学的国语,可以供我们的参考与取法。十四五年前复古思想的时候,我对于《新约》的文言译本觉得不大满足,曾想将《四福音》重译一遍,不但改正钦定本的错处,还要使文章古雅,可以和佛经抗衡,这才适当。但是这件事终于还未着手;过了几年,看看文言及白话的译本,觉得也就可以适用了,不过想照《百喻经》的

例，将耶稣的譬喻从新翻译，提出来单行，在四五年前还有过这样的一个计划。到得现在，又觉得白话的译本实在很好，在文学上也有很大的价值；我们虽然不能说[1]怎样是最好，指定一种尽美的模范，但可以说在现今是少见的好的白话文。这译本的目的本在宗教的一面，文学上未必有意的注意，然而因了他慎重诚实的译法，原作的文学趣味保存的很多，所以也使译文的文学价值增高了。我们且随便引几个例：

> 我必向以色列如甘露，他必如百合花开放，如利巴嫩的树本扎根；他的枝条必延长，他的荣华如橄榄树，他的香气如利巴嫩的香柏树。　　（《何西阿书》第十四[2]章五至六节）
>
> 要给我们擒拿狐狸，就是毁坏葡萄园的小狐狸，因为我们的葡萄正在开花。　　（《雅歌》第二章十五）
>
> 天使对我说，"你为什么希奇呢？我要将这女人和驮着他的那七头十角兽的奥秘告诉你。你所看见的兽，先前有，如今没有；将要从无底坑里上来，又要归于沉沦。……"
>
> （《启示录》第十七章七至八）

这几节都不是用了纯粹的说部的白话可以译得好的，现在能够译成这样信达的文章，实在已经很不容易了。还有一件，是标点符号的应用：人地名的单复线，句读的尖点圆点及小圈，在中国总算是原有的东西；引证话前后的双钩的引号，申明话前后的括弓的解号，都是新加入的记号。至于字旁小点的用法，那便更可佩服；

---

① "说"原作"决"。

② "十四"原作"四"。

他的用处据《圣书》的凡例上说，“是指明原文没有此字，必须加上才清楚，这都是要叫原文的意思更显明。”我们译书的时候，原不必同经典考释的那样的严密，使艺术的自由发展太受拘束，但是不可没有这样的慎重诚实的精神；在这一点上，我们可以从《圣书》译本得到一个极大的教训。我记得从前有人反对新文学，说这些文章并不能算新，因为都是从《马太福音》出来的；当时觉得他的话很是可笑，现在想起来反要佩服他的先觉：《马太福音》的确是中国最早的欧化的文学的国语，我又预计他与中国新文学的前途有极大极深的关系。

以上将我对于圣书与中国文学的意见，约略一说。实在据理讲来，凡是[①]各国的思想，在中国都应该介绍研究，与希伯来对立的希腊思想，与中国关系极深的印度思想等，尤为重要。现在因为有圣书译本的一层关系，所以我先将他提出来讲，希望引起研究的兴味，并不是因为看轻别种的思想。中国旧思想的弊病，在于有一个固定的中心，所以文化不能自由的发展；现在我们用了多种表面不同而于人生都是必要的思想，调剂下去，或可以得到一个中和的结果。希伯来思想与文艺，便是这多种思想中间，我们所期望的一种主要坚实的改造的势力。　　　　（一九二〇年）

---

① “是”原作“有”。

翻译文学书的讨论

1921年2月10日刊《小说月报》12卷2号
署名周作人
未收入自编文集

雁冰先生：

来信敬悉，《民心》也收到了。自月初以来，很是多病，以至连寄回信也迟延了。至于译稿，更不能如意进行，第二期中我大约可以有一篇短的千家元麿[1]的戏曲（不过千馀字），前已译好，又有一篇《日本的歌》（民谣及新诗不在内）也可以送上。这也是以前起的草，此刻因精神不好，不及另作文章了。鲁迅君恐怕一时不能做东西。来信所说谢吹逸君不曾知道，问别人也没有人知道。

陈胡诸君主张翻译古典主义的著作，原也很有道理；不过我个人的意见，以为在中国此刻，大可不必。那些东西大约只在要寻讨文学源流的人，才有趣味；其次便是不大喜欢现代的思想的人们。日本从前曾由文部省发起，要译古典的东西（后来也中止了），一面看来，也是好意，其实是一种"现实回避"的取巧方法；得提倡文艺

① "麿"原作"磨"。

的美名，而其所提倡的，也无“危险思想”之虑。中国虽然不是如此，但终不大好。因为人心终有点复古的，译近代著作十年，固然可以使社会上略发出影响，但还不及一部《神曲》出来，足以使大多数慕古。在中国特别情形(容易盲从，又最好古，不能客观)底下，古典东西可以缓译；看了古典有用的人，大约总可以去看一种外国文的译本。而且中国此刻人手缺乏，连译点近代的东西还不够，岂能再分去做那些事情呢？但是个人性情有特别相宜的，去译那些东西，自然也没有什么反对，不过这只是尊重他的自由罢了。倘若先生放下了现在所做最适当的事业，去译《神曲》或《失乐园》，那实在是中国文学界的大损失了。我以为我们可以在世界文学上分出不可不读的及供研究的两项：不可不读的(大抵以近代为主)应译出来；供研究的应该酌量了，如《神曲》我最不能领解，《浮司德》尚可以译，《莎士比亚》剧的一二种、Cervantes 的 Don Quixote 似乎也在可译之列。但比那些东西，现代的作品似乎还稍重要一点。这是我个人的意见，不觉唠唠叨叨的说了许多，请先生不要见笑。

一二，二七，周作人。

与陈中凡书二通[1]

1921年3月4日起作
署名周作人
未收入自编文集

一

斠玄先生：

日前承枉访，甚感，因病失迎为歉。弟患肋膜炎经两月之久，目下虽已可以起坐，但尚不能出外；国文二年级之功课，只得再续假两星期（祈转知教务课）。本学期上能否到校，现在还不能知道；将来所缺功课拟在下学期中补教，但又恐来不及，或者只能随时定之，容愈后与先生面谈酌定。　　　　　三月四日，弟周作人。

二

斠玄先生：

手书敬悉。弟病虽愈但未复元，故学校皆尚请假。贵校一面

---

① 据《清晖山馆友声集》（陈中凡友朋书札）。

原拟日后就学生闲暇钟点，将所缺功课补齐（期间大约至[1]少亦须一学期），唯目下未能到校，只得暂时续假。至于庖代，一时无可邀请；否则今春停课以前，亦当早已照办矣。如因议案不能移动，可否请由校中代觅一位，补课期内之薪金，当然由弟负担，以前讲至十八世纪止，故所缺者系十九世纪，特并附闻。诸事费心，不胜感谢，容下月回京时再行面罄，以上之事，祈酌夺，便中乞示及。

九月十四日，弟周作人。

---

① “至”手迹作“只”。

《病中的诗》题记[1]

1921年5月3日刊《晨报》
署名仲密
未收入自编文集

自从三月底旧病复发，进了病院之后，连看书写字都被禁止，变成了纯粹的病人，除却生病以外，一件事都不能做了。但是傍晚发热，以及早晨清醒的时候，常有种种思想来到脑里，有的顷刻消灭，有的暂时存留。偶值兄弟走来看我，便将记得的几篇托他笔录下来，作一个记念，这结果便是我的《病中的诗》。或者有人想，躺在病室里，隔开世事，做诗消遣，似乎很是风雅的事。其实是不然的。因为我这些思想的活动，大概在发热苦痛中居多，并不是从愉快里来的。待到病苦退去的时候，这种东西也自然要渐渐减少的罢。

（四月十七日）

---

① 原无“题记”二字，今增。



群玉班[1]

1921年5月5日刊《晨报》
署仲密寄
未收入自编文集

台上群玉班，台下都走散。
连连关庙门，东边墙壁都爬坍。
连连扯得牢，只剩一担馄饨担。

群玉班，越中古昔戏班，渐以不振，今已消灭，四五十年前尚存，穷乡僻壤神社演剧，间或用之。据老辈言其旦脚牙齿全脱，说白不甚明了，可以见其大略。乡人厌之，此即其讽刺歌之一。

连连，即连忙之俗语，但其意思似更急迫。

馄饨担笨重，不能从墙缺出去，故被扯住。

此歌讽刺轻妙，是其特色。

① 原标题下注：浙江绍兴。



日本的诗歌

1921年5月10日刊《小说月报》12卷5号
署名周作人
收入《艺术与生活》

一

小泉八云(Lafcadio Hearn)著的 In Ghostly Japan 中，有一篇讲日本诗歌的文，说道——

> 诗歌在日本同空气一样的普遍。无论什么人都感着，都能读能作。不但如此，到处还耳朵里都听见，眼睛里都看见。耳里听见，便是凡有工作的地方，就有歌声。田野的耕作，街市的劳动，都合着歌的节奏一同做。倘说歌是蝉的一生的表现，我们也仿佛可以说歌是这国民的一生的表现。眼里看见，便是装饰的一种；用支那或日本文字写的刻的东西，到处都能看见：各种家具上几乎无一不是诗歌。日本或有无花木的小村，却决没有一个小村，眼里看不见诗歌；有穷苦的人家，就是

请求或是情愿出钱也得不到一杯好茶的地方，但我相信决难寻到一家里面没有一个人能作歌的人家。

芳贺矢一著的《国民性十论》第四章里，也有一节说——

在全世界上，同日本这样，国民全体都有诗人气的国，恐怕没有了。无论什么人都有歌心（Utagokoro），现在日本作歌的人，不知道有多少。每年宫内省（即内务府）进呈的应募的歌总有几万首。不作歌的，也作俳句。无论怎样偏僻乡村里，也有俳句的宗匠。菜店鱼店不必说了，便是开当铺的，放债的人也来出手。到处神社里的匾额上，都列着小诗人的名字。因为诗短易作，所以就是作的不好，大家也不妨试作几首，在看花游山的时候，可以助兴。

这诗歌的空气的普遍，确是日本的一种特色。推究他的原因，大约只是两端。第一，是风土人情的关系。日本国民天生有一种艺术的感受性，对于天物之美，别能领会，引起优美的感情。如用形色表现，便成种种美术及工业的作品，多极幽雅纤丽；如用言语表现，便成种种诗歌。就在平常家庭装饰，一花一石，或食用事物，一名一字，也有一种风趣，这是极普通易见的事。第二，是言语的关系。日本语原是复音的言语，但用“假名”写了，却规定了一字一音，子母各一合并而成，联读起来，很是质朴，却又和谐。每字都用母音结尾，每音又别无长短的区别，所以叶韵及平仄的规则，无从成立，只要顺了自然的节调，将二三及三四两类字音排列起来，便是诗歌的体式了。日本诗歌的规则，但有“音数的限制”一条；这个音数又以五七调为基本，所以极为简单。从前有人疑心这是从汉

诗五七言变化而出的，但英国亚斯顿（W. G. Aston）著《日本文学史》，以为没有凭据，中根淑在《歌谣字数考》里更决定说是由于日本语的性质而来的了。以上所谓原因，第一种是诗思的深广，第二种是诗体的简易；二者相合，便造成上面所说的诗歌普遍的事实。

二

日本各种的诗歌，普通只称作歌（Uta）；明治初年兴了新体诗，虽然颇与古代的长歌相似，却别定名曰诗。现在所说，只在这诗的范围以内。日本古时虽有长歌旋头歌片歌连歌诸种形式，流行于后世的只有短歌及俳句川柳这三种了。

长歌用五七的音数，重叠下去，末后用五七七结束，没有一定的句数。短歌只用五七五七七，总共五句三十一音合成，所以加一短字，以示区别。旋头歌用五七七的两行，合作一首；这十九音的一行，分立起来，便是片歌，但古代多用于问答，独立的时候很少，所以还是旋头歌的联句罢了。连歌便是短歌的联句，大抵以百句五十句或三十六句为一篇。以上各种歌形，从前虽然通行，后来都已衰歇，所以短歌便成了日本唯一的歌，称作和歌（Waka 或 Yamatouta 即大和歌），或单称作歌。

短诗形的兴盛，在日本文学上，是极有意义的事。日本语很是质朴和谐，做成诗歌，每每优美有馀，刚健不足；篇幅长了，便不免有单调的地方，所以自然以短为贵。旋头歌只用得三十八音，但两排对立，终不及短歌的遒劲，也就不能流行。后起的十七字诗——俳句川柳，——比短歌更短，他的流行也就更广了。

诗形既短，内容不能不简略，但思想也就不得不求含蓄。三十一音的短诗，不能同中国一样的一音一义，成三十一个有意义的字；这三十一音大抵只能当得十个汉字，如俳句的十七音，不过六

七个汉字罢了。用十个以内的字，要抒情叙景，倘是直说，开口便完，所以不能不讲文学上的经济；正如世间评论希腊的著作，"将最好的字放在最好的地位"，只将要点捉住，利用联想，暗示这种情景。小泉氏论中有一节说道——

> 日本诗歌的美术上的普通原则，正与日本绘画的原则符合。作短诗的人，用了精选的少数单语，正同画师的少数笔画一样，能够构成小诗，引起人的一种感情气分。诗人或画师，能够达这目的，全凭着暗示的力量。……倘作短歌，想求言词的完备，便不免失败。诗歌的目的，并不在满足人的想像力，单在去刺激他，使他自己活动。所以"说尽"(Ittakiri)这一句话，便是批评毫无馀蕴的拙作的字样。最好的短诗，能令人感到言外之意，直沁到心里去，正如寺钟的一击，使缕缕的幽玄的馀韵，在听者心中永续的波动。

有人说这含蓄一端，系受汉字的影响，其实是不然的。日本虽然间用汉字，也是训读居多，至于诗歌里边，几乎没有音读的汉字。而且汉字与日本语，只是音的单复的不同，意义上并无什么差别：譬如中国的"莺"，就是日本语的 Uguisu，音数不同，却同是指一只黄莺；在单音的"莺"字里面，不见得比复音的 Uguisu 含蓄更多的意义。若说诗歌上的运用，Uguisu 一语占了一句的大部分，不能多加许多属词，所以有读者想象的馀地；不比五言中的一个莺字，尚可加上四个字去，易有说尽的弊病。总之这含蓄是在着想措词上面，与音的多少并不相干。日本诗歌的思想上，或者受着各种外来的影响，至于那短小的诗形与含蓄的表现法，全然由于言语的特性，自然成就，与汉字没有什么关系。

若说日本与中国的诗异同如何,那可以说是异多而同少。这个原因,大抵便在形式的关系上。第一,日本的诗歌只有一两行,没有若干韵的长篇,可以叙整段的事,所以如《长恨歌》这类的诗,全然没有;但他虽不适于叙事,若要描写一地的景色,一时的情调,却很擅长。第二,一首歌中用字不多,所以务求简洁精炼,容不下故典词藻夹在中间,如《长恨歌》里的"鸳鸯瓦冷霜华重,翡翠衾寒谁与共"这样的句子,也决没有。绝句中的"孤舟蓑笠翁,独钓寒江雪",略像一首咏冬季的俳句,可是孤独等字连续的用,有了说尽的嫌忌。"漠漠水田飞白鹭",可以算得极相近了,差不多是一幅完全的俳句的意境。但在中国这七个字算不得一首诗,因为意境虽好,七个单音太迫促了,不能将这印象深深印人人的脑里,又展发开去,造成一个如画的诗境,所以只当作一首里的一部分,仿佛大幅山水画的一角小景,作为点缀的东西。日本的歌,譬如用同一的意境,却将水田白鹭作中心,暗示一种情景,成为完全独立的短诗:这是从言语与诗形上来的特色,与中国大不相同的地方。凡是诗歌,皆不易译,日本的尤甚:如将他译成两句五言或一句七言,固然如鸠摩罗什说同嚼饭哺人一样;就是只用散文说明大意,也正如将荔枝榨了汁吃,香味已变,但此外别无适当的方法,所以我们引用的歌,只能暂用此法解释了。

三

日本最古的歌,有《古事记》中须佐之男命的一首短歌,但他还是神话时代的人,《古事记》作于奈良朝(640—780A. D.),只是依照古来的传说录下,原不能据为典要;若在历史时代,神武天皇(650B. C.)的著作,要算最早了。奈良朝的末叶,大伴家持编了一部《万叶集》,凡二十卷,所收长歌短歌旋头歌共四千五百首,为日

本第一的歌集。以后每朝皆有敕选的歌集，加上私家的专集，其数甚多。德川末期（1800～1850）香川景树排斥旧说，主张性灵，创桂园派；但到了末流，渐渐落了窠臼，专重形式，失了诗歌的生命。明治二十五年（1892）落合直文组织浅香社，发起一种革新运动，后来就以他的别号为名，称作荻之舍派。从这派出来的有与谢野宽及晶子，尾上柴舟，金子薰园各家，都是著名的歌人，现代的新派和歌，大抵皆从这几派出来的。

新派的歌与旧派的区别，并不在形式上面：这两派一样的用三十一音的文字，用文章语的文法。但新派的特色，是在注重实感，不偏重技巧这一件事。与谢野晶子说明这实感的条件，共有五项，便是真实、特殊、清新、幽雅及美。倘是很平凡浮浅的思想，外面披上诗歌形式的衣裳，那便是没有实质的东西，别无足取。如将这两首歌比较起来，便可以看出高下：

（1）樵夫踏坏的山溪上的朽木的桥上，有萤火飞着。

（香川景树）

（2）心里怀念着人，见了泽上的萤火也疑是从自己身里出来的梦游的魂。（和泉式部）

第一首只是平凡无聊的事，第二首描写一种特殊的情绪，就能感动别人；同是咏萤的歌，却大不相同。香川是十九世纪上半的人，又曾经开创新派，不经意时便作出这样的歌来；和泉式部是八百年前的妇人，上边所举的一首歌，因为着想真实，所以便胜数筹。因此可以知道，歌的新旧，重在这表现实感上，生出分别，并不专指时代的早晚。不过同一时代的人，在同一的空气中，自然思想感情也有同一的趋向，成了一种风气，便说是派别。若是着想平庸，渐渐流

入形式的一路，那就成了旧派，虽然不必墨守那一家的成规，也自然失其独立的价值了。

新派歌人的著作，原是十人十色，各有不同。但是感觉锐敏，情思丰富，表现真挚，同有现代的特性。今将现代的歌抄录几首译解于下，——

(3) Noroi uta kakikasanetaru hogo torite, kurokikochô-o osaenuru kana!

拿了咒[①]诅的歌稿，按住了黑色的蝴蝶。

（与谢野晶子）

关于这一首歌，著者自己的说明是，“我憎恶阴郁的家庭；我憎恶逼迫我的俗恶的群众。我的心里充满了咒诅的气分。现在见了一只黑的蝴蝶飞来，便觉得这蝶也可恶，用了傍边放着的歌稿将他按住。这稿就是近来所作充满了咒诅的歌的草稿。”（此处特录原文，表示本来的形式。以下均从略。）

(4)比远方的人声，更是渺茫的那绿草里的牵牛花。

（前人）

这一首里将远方听不清楚的人声，比淡淡的颜色，视觉与听觉混杂，便是现代文学上所常见的“官能的交错”。

(5)秋天来了，拾在手里的石子，也觉得有远的生命一般。

（前人）

① “咒”原作“兕”。

(6)卧在新的稻草上，恍然闻着故乡门前田里的水的香味。

(与谢野宽)

(7)晚间秋风吹着，正如老父敲我的肩一样。

(田村黄昏)

这是形容秋风的微弱和孤寂。

(8)出了后门的纸障，在黑暗的路上渐渐消灭的覆盆子的声音。(前人)

覆盆子实系酸浆，结实同纽扣一样大，民间妇女采来将他的肉挤去，只剩一个空壳，放在口内轻咬，使空气进出，吱吱的作声，当作游戏。

(9)不必忧伤，倒出酒来，将来便把酒盖我的遗骸。

(前人)

这歌写出现代人的心里的悲哀，想借了欢乐逃避悲痛，成了一种厌世的乐天，歌里就寄寓这种感想。

(10)宛然是避去的人一般，燕子在门前的河上，不触着水面，轻轻的掠过。(三岛葭子)

(11)终日撞窗上玻璃的蜜蜂，正如我徒然的为了你烦恼。

(藤冈长和)

以上所[1]举几首的歌(3～11),都是有现代的特性的著作。日本艺术家的感受性向来比中国更为锐敏,近时受了西洋的影响,更有变化了。小泉氏在所著 Exotics and Retrospectives 中论日本咏蛙的诗歌的一篇文章里,说及这一件事道——

> 我突然想到一件奇事,便是在我读过的几千首诗歌中间,没有一首说及触觉方面的。色香声音的感觉,很细密巧妙的表现在诗歌上;味觉便不大说及,触觉则全然付之不顾了。我想这对于触觉的沉默或是冷淡的理由,大约当在这民族的特殊气质或是心的习惯里去寻求,才可了解。不过这个问题,还不能决定。日本民族历代吃粗食过活,又如握手拥抱接吻及其他肉体上表白爱情的事,与远东人的性格都不甚相合,因此颇要疑心日本人的味觉与触觉的发达,比欧洲人更为迟钝[2]。但对于这假设,也有许多反证,如手工上触觉的发达,便是一例。

这所说的理由如何,是别一问题,但在事实上,古来说及触觉的诗歌,原极缺乏。到了现在,文艺思想既已根本的革新,从前当作偶尔寄兴的和歌,变了生命表现的文学,对于官能的感觉便没有沉默回避的态度;如上文(7)即是触觉的印象的诗,在官能派的歌人里,此类著作自然更多了。

四

俳句(Haiku)是二百年来新兴的一种短诗。古时有俳谐连歌,用连歌的体裁,将短歌的三十一音,分作五七五及七七两节,歌人

---

① 此处原衍"旧"字,已删。

② "钝"原作"纯"。

各做一节，联续下去；但其中含着诙谐的意思，所以加上俳谐两个字。后来觉得一首连歌中间，只要发句（即五七五的第一节）也可以独立，便将七七这一节删去，这便叫作发句（Hokku），但现在普通总叫他为俳句了。这时候十七音的短诗，虽已成立，可是没有特别的诗歌的生命，不过用几个音义双关的字，放在中间，造成一种诙谐的诗罢了。但风气流行，也自成一派，出了许多"俳谐师"开门授徒，藉此作个生计。元禄年间（十八世纪上半）俳谐师松尾芭蕉忽能悟彻，弃了旧派的言词的游戏，兴起一味闲寂趣味的诗风，便立定了文学上的俳句的基本。一日晚间听见庭中草地里的虾蟆，跳到池内去的水声，便成了一句俳句——

(12)Furuike-ya kaw zu tobikomu mizu-no oto.

古池呀，——青蛙跳入水里的声音。

这句诗在后世便大有名，几乎无人不知；这并不因其中有什么奥妙，不过直写实情实[①]景，暗示一种特殊的意境，现出俳句的特色，在俳句史上很有意义。以后这芭蕉派便占了全胜，定为俳句的正宗。二百年中也有过几次停顿时候，经了天明时代（十八世纪末）的与谢芜村同明治时代（十九世纪末）的正冈子规两次的改革，又兴盛起来，现在的俳句差不多全是根岸派（即子规的一派）的统系，虽然别有几种新派，却还不能得到什么势力。

俳句有两种特别的规定：第一，是季题。季题便是四季的物色和人事；俳句每首必有一个季题，如春水秋风种莳接木之类。所以凡有俳句，都可归类分作春夏秋冬四部；将所咏的季题汇集，便成一部俳谐岁时记。短歌虽然也多咏物色，但不是一定如此，四季之

① "实"原作"写"。

外，还有恋、羁旅、无常几部可分。所以根岸派俳人所定俳句的界说，是——咏景色的十七字的文学。

第二是切字(Kireji)。切字原只是一种表咏叹的助词，短歌中也有之，但在俳句尤为重要，每句必有；常用的只有 Kana 与 Nari 及 Keri 三个字，他的意义大约与"哉"相似。有时句中如不见切字，那便算作省略，无形中仍然存在。

芭蕉提倡闲寂趣味，首创蕉风的俳句；芜村是一个画人，所以作句也多画意，比较的更为鲜艳；子规受了自然主义时代的影响，主张写生，偏重客观。表面上的倾向，虽似不同，但实写情景这个目的，总是一样。现在略将各人的俳句，抄出几首，解释于下——

(13)下时雨初，猿猴也好像想着小蓑衣的样子。

(松尾芭蕉)

(14)望着十五夜的明月，终夜只绕[1]着池走。(前人)

(15)黄菊白菊，其馀的没有名字也罢。(服部岚雪)

(16)菜花(在中)[2]，东边是日，西边是月。

(与谢芜村)

(17)秋风——，芙蓉花底下，寻出了鸡雏。

(太岛蓼太)

(18)木盆里养着小鸭，还有几株钱葵。(正冈子规)

以上诸作，各有美妙的意趣，但一经译解，便全失了，所以不能多举。尚有一两个特殊的俳句，如：

---

① "绕"原作"续"。

② 原注：括弧中字系原本所无。

(19)吊瓶被朝颜花缠住了,只得去乞井水。

(加贺千代女)

这女诗人的句,语既平易,感情又很柔美,所以妇孺皆知,已成了俗语。又有小林一茶生在芜村之后,却无派别,自成一家,后人称他作俳句界中的彗星。他善用俗语入诗,又用诙[1]谐的笔写真挚的情,所以非常巧妙,又含有人情味,自有不可及的地方。如这几句,便可以见——

(20)Yasegaeru,makeruna,Issa koreni ari!

瘦虾蟆,不要败退,一茶在这里! (小林一茶)

(21)这是我归宿的住家么?雪五尺。 (前人)

(22)小黄雀,回避——,马来了。 (前人)

此系托黄雀咏贫民的诗。

(23)秋风呀,——从撕剩的红花(拿来作供)。(前人)

案原题《聪女三十五日墓》,盖其幼女死后三十五日,扫墓时之作。

日本俳人通称俳句为写景的文学,但如一茶的句,已多有主观的情绪,那些景物,不过作个陪衬。即如:

(24)短夜呀,——伽罗的香味,反引起了哀愁。

(高井几董)

---

① "诙"原作"谈"。

原题 Kinuginu，便是离别的早晨的意思。这句虽然咏事，实是抒情，所以这限定俳句为写景叙事，也不能甚确。近来有《新倾向句》便不必一定咏季题，又字音上也可伸缩，虽有人说他不成俳句，现在势力还不甚大，也是一种颇有意义的运动。但这十七音的诗形，究竟太短，不能十分表现个人的主观，所以也就不能成为表现个人感情的器具；因此抒情一事，恐不免为短歌及新诗所揽去，俳句仍然只能守着写景叙事的范围，也未可知。这原可说是俳句的长处，但也不免是他短处之一了。

五

川柳(Senriu)的诗形，与俳句一样，但没有季题与切字这些规则。当时流行杂俳，仿佛俳谐连歌，有种种的门类。川柳起源出于“前句附”，也是杂俳的一种。后来略去前句，单将附加的一句留下，成了独立的诗句。柄井川柳最有名，所以就将他的名字拿来作为诗的名称。他编有《柳樽》六十馀卷，有名于世。短歌俳句都用文言，(一茶等运用俗语，乃是例外，)川柳则用俗语，专咏人情风俗，加以讥刺。他的流行很广，但是正如爱尔兰人谟尔(G. Moore)所说，民间的文学，多是反动的；所以川柳的思想，也多是尊重传统，反对新潮，不能与现代新兴文艺，同一步调，但描写人情，多极微妙，讥刺锐利，还有江户子的馀风，也是很有趣味的诗。只因与风俗相关甚密，别国的人看了，不甚能领会，所以现在也不引用了。

日本民间的诗歌，还有俗曲一类，内中所包甚广，凡不合音乐的歌曲，都在其内，以盆踊歌、端呗都都逸为最重要。这一类短的民谣，大抵四句二十六音，普通称作小呗。最古的有《隆达百首》，为庆长年间僧隆达所撰，《诸国盆踊唱歌》及《山家虫鸟歌》也很有名。这种歌谣，自古代流传，现在尚留人口者，固是极多，随时由遍

地的无名诗人撰作，远近传唱者，尤为不少。这真可算得诗歌空气的普通，比莱店鱼店的俳句川柳，尤为自然，可以见国民普遍的感情。但这事又是别一个题目，须得将来另行介绍了。

日本文学中既有短歌俳句川柳这几种诗形，民谣中又有几种，可以算得颇多了。明治时代新兴了新体诗，仍以五七调为本，自由变化，成了各种体裁；又因欧洲思想的影响，发生几种主义的派别：因此诗歌愈加兴盛了。新体诗的长处，是表现自由，可以补短诗形的缺陷。以前诗有文语两种，现在渐渐口语诗得了势，文章体的诗已少见了。这诗歌两种虽形式有异，却并行不悖，因诗人依了他的感兴，可以拣择适于表现他思想的诗形，拿来应用，不至有牵强之弊。譬如得了一种可以作歌的感兴，做成短歌，固很适合；倘使这思想较为复杂，三十一个字中放不入，那便作成诗，自然更为得宜。与谢野晶子的几种《歌话》中论及诗歌，便是这样说法，不以短歌为唯一表现实感的文学，我以为很是切当。

这一篇稿子还是两年前的旧作，这回拿去付印，本要稍加修正，并多加几篇译歌，适值生病，不能如愿，所以仍照本来的形式发表了。　　　　（一九二一年三月二十日）



批评的问题

1921年5月14日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

近来有人因为一部诗集，又大打其笔墨官司。这部诗集和因此发生的论战，我都未十分留心，所以也没有什么议论，只是因此使我记起一件旧事来，所以写这几句做一个冒头罢了。

有一天，我和一个朋友谈到批评家的职务，我说，批评家应该专绍介好著作，至于那些无价值的肉麻或恶心的作品，可以不去管他。这理由共有三层。其一，不应当败读者的兴。读者所要求的是好著作，现在却将无价值等等的书详细批评，将其无价值等等处所一一列举，岂不令看的人扫兴？譬如游山的向导，不指点好风景给游人看，却对他们说路上的污泥马粪怎样不洁，似乎不很适当罢。其二，现今的人还不很有承受批评的雅量。你如将他的著作，连声赞叹，临末结一句"洵不可不人手一编也"，这倒也罢了。倘若你指摘他几处缺点，便容易惹出是非，相骂相打，以至诉讼，械斗。这又何苦来？其三，古人有隐恶扬善之义。中国的事，照例是做得

说不得，古训说的妙，“闻人有过，如闻父母之名，耳可得而闻，口不可得而言。”做了三五部次书，究竟与店家售卖次货不同，（卖次货是故意的骗人，做次书只是为才力所限，）还未必能算什么过恶，自然更应该原谅了。

朋友却不以为然，他说，批评家的职务，固然在绍介好著作，但倘使不幸而有不好著作出现，他也应该表明攻击。游山的向导能够将常人所不注意的好景致指点给人看，固然是他的职务，但他若专管这事，不看途中的坏处，使游客一不留神，跌倒烂泥马粪里去，岂不更令人败兴么？所以批评家一面还有一种不甚愉快的职务，便是做清道夫，将路上的烂泥马粪，一铲一铲的掘去。所以总括一句，批评家实在是文学界上的清道夫兼引路的向导。

这朋友的话虽然只驳倒了我所说的第一层，我的主张却也因此不甚稳固了。但我总还是不肯就服，仍旧以我自己的主张为然。现在一想，又觉得朋友所说的也不错，批评家的确也是清道夫，——一种很不愉快的职业。我于是对于清道夫的批评家不能不表同情，因为佩服他有自愿去担任这不愉快的职务的勇气。我先前也曾有一种愿望，想做批评家，只是终于没有文章发表，现在却决心不做了。因为我的胆未免太怯，怕得向人谢罪和人涉讼的。

（十年五月十日，在医院）



宗教问题[①]

1921年5月15日刊《少年中国》2卷11期
署名周作人
未收入自编文集

今天少年中国[②]学会诸位叫我来讲演宗教问题，我对于宗教实在没有什么研究，只能把个人的感想略说一些，是没有什么高深的学理的。因为没有研究，所以也就无从预备；而且现在要说的也多是已经说过写过的，现在不过综合起来重述一遍罢了。这是于未讲之先，要声明的。

现在先说他与文学的关系，及其相同之点。

讲到文学，大约可以分为两类：一是文；一是诗。这是精神上的区别。形式上，文又可分为韵文与散文二种，诗又可分为有韵[③]诗与无韵诗。虽然古时常用诗或文来讲科学或哲学的很多，但就精神上讲，文学总是创造的，情感的，与那分析的，理智的科学实在

① 在少年中国学会的演讲，笔述者张绳祖、曹刍。
② "国"原作"年"。
③ "韵"原作"音"。

不能互相调和,因为性质很不相同。宗教也是情感的产物,与文学相类。而文学就精神上区别,又可说,诗是创造的,情感的,与宗教有关的;文是分析的,理智的,与宗教冲突的。这话看似矛盾,好像古代的二重真理说,其实我不过要说明文学与宗教的关系很大罢了。

我于宗教不大懂得,但以为文学与宗教确有关系,所以即就这一方面来看。文学的发达,大都出于宗教。就是别种艺术,亦多如此。这应该是各国都如此的,但中国的我们现在还不晓得。最明了的就是希腊,希腊文学中如史诗,抒情诗,戏曲等等,种类甚多。现在就拿最明了的戏曲来说,希腊最早的戏曲多是一些神话或传说,其原因即在求生的精神活动,文学宗教都出于此。那时的人们因为春天草木发长,牛羊肥茁,到处都有生气,觉得很乐。到了秋冬便觉得危险,要设法救护,使冬去而春能再来。其最初全是为自己的求生,并不晓得求抽象的上帝。他们只是这样心里想,觉得不够,于是将"要春回来"的情感发表出来,演成实事,以期促他们那希望的实现。上帝这概念没有以前,就是这样。所以他们最重要的,就是叫一个人扮"春",命他出去取一个有生气的东西回来,如树枝之类,这就表示春回来了。年年这样去做;各地方的人都把春天的记号搬回本地去。他们以为扮春的人就是春,反过来说,春是有人格的,因此便抽出一个上帝的概念。可见宗教与文学都是由求生之念抽出来的。当时极简陋的歌舞音乐,也就是后来极精美的歌舞音乐的起源。

现在说文学与宗教的分离。文学与宗教本来是合一的。文学本为的是发表个人的或社会的情感;而宗教当初最重要的情感是保全生命,故发出保全生命的文学。所以当初他们本是一事,因为他们除了恐怖喜欢以外,没有别的情感。到后来才渐渐地分开,一

方面在艺术家，一方面在赏鉴家。本来那种举动在创作者纯是希望成功，并没有魔术的思想。就如中国的迎春，也是如此。他们以为这样一做，当真的能使春天来到。到后来才有一部分觉得保生的情感是要发表的，却是不复信为真有何等效力。这是艺术的表情，能将我的情感去感动全体的别人，使他们一同晓得，却是于我自己的利益与愿望没有关系。这是艺术家一方面的态度变了。赏鉴家亦是要变。当初像迎春这种事体，本是全国加入，大家去做，都是主动，无所谓旁观的赏鉴家。后来由这些演做者的全体里边，分出一部分人在旁看着而不加入，就是有点怀疑了。做的人当作仪式去做，看的人虽然也能懂得他们的情感，但是只当作一种艺术看待。譬如信宗教的人到庙宇一类地方去礼拜神祇，一定不研究那神像雕刻的美恶，因为他当作宗教看。若是我们去，便一定要把那雕刻研究一番，因为当作艺术看。所以古代的美术多是表示宗教的情感，并没有游戏的念头；后来因为有些离开仪式，才成艺术。但是艺术虽然分了出去而他的宗教的本体仍然存在。他还是要表示他的情感，或是雕刻，或是写画，或是扮演，都只是种种的仪式的变相。因此我们可以说，宗教是一条纵流而艺术把他分开来。

这是就过去的事实而言，宗教与文学是分离了。但却不能如化学之于炼金术与天文学之于占星术那样的绝对分离。文学的出于宗教，是极自然的，不但不相反，还有相同的地方。——这所谓宗教当然是泛说，不指那一宗派。

再说文学与宗教相同的地方。文学的理想本来应该如此，就是就艺术说，也非如此不可。宗教上的“神人合一”“物我无间”，其特性亦即在此。有很多的例。基督教《约翰福音》说：“世德，我在你中，彼等亦在你中，故我在彼等中。”这个目的物象萧伯纳称他为“生命之力”亦可，不过宗教上另换一个名称罢了，像“神”“一”“无

限"等。不但基督教，就是印度的婆罗门，波斯的毛衣派(Sufi)，其思想也差不多相同，可以作为宗教的本体思想的代表。他们就是把我们与最高神合一。这在古代文学便是如此，中间经过一次变动，现在却又有这种趋向了。上古最初文学所发表的感情，就是全社会的，因为保全生命是关系全体的。后来个人思想发达，于是注重个人的情感。这是上古到十九世纪的变动。现在觉得文学不应以个人为主，是要结合全人类的感情的。托尔司泰说，文学不但要使别人晓得我的意思，还[①]要他受到我的同一的感触；如我向他说，即能使他发生与我同样的情感，无形中彼此就互相联络了。这自然是专指好的结合力而言，文学的作用便都在此，其与宗教相同处也在此。不过他不用凭借一个上帝，或与上帝发生关系罢了。他用另一种方法，将大家的共同情感发表出来，自然能结合全体。但如于最大全体联合有害的感情结合，像爱国主义及宗教间的攻讦，以小结合破坏大结合，却是与文学的目的相反的。

照此看来，近代文学是社会的，是与宗教相同的；不过他不必假借神的力量而可得同样的结果。这固然是显著的事实。但是近代个人的文学也并不是绝对可以排斥的，因为确有些个人的情感不是普通都能领会的。这是例外。总之现代文学的变动确似倾向古代了。古代的艺术都是平等的，普遍的，无论何人都会的。近来就渐趋专门了。文学家说出大家没有想到的话，使个性较为稍不敏捷的人可以引起同样的感想。再近一点，便全要变成社会的了。

还有一层。宗教是希望将来的，而文学也讲未来。迎春等事及野蛮民族的预祝战胜，都是预先发表他们的情感。这只要查考古代的艺术便可晓得。文学上的怀古主义，现在觉得不对，因为他

---

① 原无"还"字，今增。

是一种变态。像意大利的未来派说，文学是帮助生命之存在的，徒然怀古就与人性相反，因为生命是向前的，已往的东西尽可不管。所以文学必须讲未来，不能是明天的，也至少须是今天的。过去是不可思议的，我们只要现在好或未来好就是了。未来派文学的材料都只是极平常的眼前境界，如汽车等等，不要什么“古”的东西。换句话说，就是本于要求生存的精神。这也是与宗教相同的地方。宗教的希望也在一个较好的未来安乐。他们那些仪式不是记念过去的，都是希望未来的。不过宗教在供献给神，文学是无所向献的罢了。

将以上的话，总起来看，觉得文学与宗教确是相合的。所以觉得宗教无论如何受科学的排斥，而在文艺方面仍然是有相当的位置的。这并不是赞扬宗教，或是替宗教辩护，实在因为他们的根本精神确是相同。即便所有的教会都倒了，文艺方面一定还是有这种宗教的本质的情感。至于那些仪式当然不在我们论断之列。

这都是我个人的感想，也许于宗教的学理有不合的地方。我的意思，总觉得文学与科学是不很相合，而与宗教是相合的。你看研究科学的时候，决不会有做诗的情感，就是文学与科学，不很相合的明证。所以已成的宗教能否继续存在还是问题，而宗教的根本精神却是与艺术的存在同其寿命。

最后我对于少年中国学会的本身问题，还要说几句不应该的批评。我以为褊狭的迷信一个宗派，自然不大合式；至于不是属于某一宗派的教徒而有普泛的宗教信仰的，似乎没有什么冲突，如泛神论者或信仰一种主义之类。因为世界上没有一种统辖一切的事情，无论那一方面都不能有这种绝对的主张，所以科学也就不能与文艺宗教相连着说。



疑问五则

1921年5月27日刊《晨报》
署名子严
未收入自编文集

一、教育官厅反对发教育经费，讥刺教员要钱，我不知道当初教育会里为什么不规定一条，“一，凡为教员者应自备资斧”？

二、国务院公函，学校不上课，不发薪水，我不知道三月十四日以前，学校本是“正式开课”着的，为什么又不发款？

三、《呜呼苏梅》一文的问题，现在闹到这么大了，我不知道那个“右”君那里去了，为什么不出来自白？无论是别人托名，或者是实有其人，到现在似乎不可不出来了。自己的人格要紧（自首忏悔可以赎罪），别人的人格也要紧（洗刷受嫌疑者的“不白之冤”），一举两得，为什么不做呢？倘若造了口孽，嫁祸于人，又复怙恶不悛，藏头不出，那便虽是“李甲谷儿”也不能救回你的人格了。

四、为了朋友的文名，拼命奋斗，对于关系自己人格的大嫌疑，却不屑辩，我不知道现在的人怎的还有这样古风，能够如此之仗义与忍辱。世上有大道德大学问的人，遇着一点无因的毁谤，可以不

必辩，因为有他的大道德大学问在那里替他辩了。然而关系重大的时候，虽圣人也还不能不辩，所以孔子曾经对着子路赌咒，说道“天厌之天厌之”。若在我们凡人，疑我的一定比信我的人多，又怎能不保护自己的人格呢。

五、近来有一句时新话，说个人与职务是两件事。我不知道这行使职务的是否便是个人，行使职务的时候，是否也有个人做主？汽车上司机的职务要算最刻板了，只要他将机关一开，汽车便沿着轨道走去。但他还可以用了个人的主意使他或快或慢，或停止，或倒开。在有轨道的机械的职务上，尚且与个人如此相关，何况中国没有轨道的行政呢？



山中杂信一[1]

1921年6月7日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

伏园兄：

我已于本月初退院，搬到山里来了。香山不很高大，仿佛只是故乡城内的卧龙山模样，但在北京近郊，已经要算是很好的山了。碧云寺在山腹上，地位颇好，只是我还不曾到外边去看过，因为须等医生再来诊察一次之后，才能决定可以怎样行动，而且又是连日下雨，连院子里都不能行走，终日只是起卧屋内罢了。大雨接连下了两天，天气也就颇冷了。般若堂里住着几个和尚们，买了许多香椿干，摊在芦席上晾着，这两天的雨不但使他不能干燥，反使他更加潮湿。每从玻璃窗望去，看见廊下摊着湿漉漉的深绿的香椿干，总觉得对于这班和尚们心里很是抱歉似的，——虽然下雨并不是我的缘故。

① 《山中杂信》六则曾收入晨报社版《自己的园地》，属于"杂文二十篇"，后来北新版（重编本）不收"杂文"，它们才移入《雨天的书》。

般若堂里早晚都有和尚做功课，但我觉得并不烦扰，而且于我似乎还有一种清醒的力量。清早和黄昏时候的清澈的磬声，仿佛催促我们无所信仰、无所归依的人，拣定一条道路精进向前。我近来的思想动摇与混乱，可谓已至其极了，托尔斯泰的无我爱与尼采的超人，共产主义与善种学，耶佛孔老的教训与科学的例证，我都一样的喜欢尊重，却又不能调和统一起来，造成一条可以行的大路。我只将这各种思想，凌乱[1]的堆在头里，真是乡间的杂货一料店了。——或者世间本来没有思想上的"国道"，也未可知。这件事我常常想到，如今听他们做功课，更使我受了激刺。同他们比较起来，好像上海许多有国籍的西商中间，夹着一个"无领事管束"的西人。至于无领事管束，究竟是好是坏，我还想不明白。不知你以为何如？

寺内的空气并不比外间更为和平。我来的前一天，般若堂里的一个和尚，被方丈差人抓去，说他偷寺内的法物，先打了一顿，然后捆送到城内什么衙门去了。究竟偷东西没有，是别一个问题，但是吊打恐总非佛家所宜。大约现在佛徒的戒律，也同"儒业"的三纲五常一样，早已成为具文了。自己即使犯了永为弃物的波罗夷罪，并无妨碍，只要有权力，便可以处置别人，正如护持名教的人却打他的老父，世间也一点都不以为奇。我们厨房的间壁，住着两个卖汽水的人，也时常吵[2]架。掌柜的回家去了，只剩了两个少年的伙计，连日又下雨，不能出去摆摊，所以更容易争闹起来。前天晚上，他们都不愿意烧饭，互相推诿，始而相骂，终于各执灶上的铁通条，打仗两次。我听他们叱咤的声音，令我想起《三国志》及《劫后英雄略》等书里所记的英雄战斗或比武时的威势，可是后来战罢，

① "乱"原作"亂"。

② "吵"原作"抄"。

他们两个人一点都不受伤，更是不可思议了。从这两件事看来，你大略可以知道这山上的战氛罢。

因为病在右肋，执笔不大方便，这封信也是分四次写成的。以后再谈罢。　　　　　　　　　　一九二一年六月五日。

山中杂信二

1921年6月24日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

近日天气渐热，到山里来住的人也渐多了。对面的那三间屋，已于前日租去，大约日内就有人搬来。般若堂两旁的厢房，本是"十方堂"，这块大木牌还挂在我的门口。但现在都已租给人住，以后有游方僧来，除了请到罗汉堂去打坐以外，没有别的地方可以挂单了。

三四天前大殿里的小菩萨，失少了两尊，方丈说是看守大殿的和尚偷卖给游客了，于是又将他捆起来，打了一顿，但是这回不曾送官，因为次日我又听见他在后堂敲那大木鱼了。（前回被抓去的和尚已经出来，搬到别的寺里去了。）当时我正翻阅《诸经要集》六度部的忍辱篇，道世大师在述意缘内说道，"……岂容微有触恼，大生瞋恨，乃至角眼相看，恶声厉色，遂加杖木，结恨成怨"，看了不禁苦笑。或者丛林的规矩，方丈本来可以用什么板子打人，但我总觉得有点矛盾。而且如果真照规矩办起来，恐怕应该挨打的却还不

是这个所谓偷卖小菩萨的和尚呢。

山中苍蝇之多，真是“出人意表之外”。每到下午，在窗外群飞，嗡嗡作声，仿佛是蜜蜂的排衙。我虽然将风门上糊了冷布，紧紧关闭，但是每一出入，总有几个混进屋里来。各处桌上摊着苍蝇纸，另外又用了棕丝制的蝇拍追着打，还是不能绝灭。英国诗人勃来克有《苍蝇》一诗，将蝇来与无常的人生相比，日本小林一茶的俳句道，“不要打哪！那苍蝇搓他的手，搓他的脚呢。”我平常都很是爱念，但在实际上却不能这样的宽大了。一茶又有一句俳句，序云：

> 捉到一个虱子，将他掐死固然可怜，要把他舍在门外，让他绝食，也觉得不忍，忽然的想到我佛从前给与鬼子母的东西[①]，成此：
>
> 虱子呵，放在和我味道一样的石榴上爬着。

《四分律》云，“时有老比丘拾虱弃地，佛言不应，听以器盛若绵拾著中。若虱走出，应作筒盛；若虱出筒，应作盖塞。随其寒暑，加以腻食将养之。”一茶是诚信的佛教徒，所以也如此做，不过用石榴喂他却更妙了。这种殊胜的思想，我也很以为美，但我的心底里有一种矛盾，一面承认苍蝇是与我同具生命的众生之一，但一面又总当他是脚上带着许多有害的细菌，在头上面上爬的痒痒的，一种可恶的小虫，心想除灭他。这个情与知的冲突，实在是无法调和，因为我笃信“赛老先生”的话，但也不想拿了他的解剖刀去破坏诗人的美

---

① 原注：日本传说，佛降伏鬼子母神，给与石榴实食之，以代人肉，因榴实味酸甜似人肉云。据《鬼子母经》说，她后来变了生育之神，这石榴大约只是多子的象征罢了。

的世界，所以在这一点上，大约只好甘心且做蝙蝠派罢了。

对于时事的感想，非常纷乱，真是无从说起，倒还不如不说也罢。　　　　　　　　　　　　　　　　　六月二十三日。



山中杂信三

1921年7月2日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

我在第一信里，说寺内战氛很盛，但是现在情形却又变了。卖汽水的一个战士，已经下山去了。这个缘因，说来很长。前两回礼拜日游客很多，汽水卖了十多块钱一天，方丈知道了，便叫他们从形势最好的那“水泉”旁边撤退，让他自己来卖。他们只准在荒凉的塔院下及门口去摆摊，生意便很清淡，掌柜的于是实行减政，只留下了一个人做帮手，——这个伙计本是做墨盒的，掌柜自己是泥水匠，这主从两人虽然也有时争论，但不至于开起仗来了。方丈似乎颇喜欢吊打他属下的和尚，不过他的法庭离我这里很远，所以并未直接受到影响。此外偶然和尚们喝醉了高粱[1]，高声抗辩，或者为了金钱胜负稍有纠葛，都是随即平静，算不得什么大事。因此般若堂里的空气，近来很是长闲逸豫，令人平矜释躁。这个情形可以意会，不易言传，我如今举出一件琐事来做个象征，你或者可以知

① “粱”原作“梁”。

其大略。我们院子里，有一群鸡，共五六只，其中公的也有，母的也有。这是和尚们共同养的呢，还是一个人的私产，我都不知道。他们白天里躲在紫藤花底下，晚间被盛入一只小口大腹，像是装香油用的藤篓里面。这篓子似乎是没有盖的，我每天总看见他在柏树下仰天张着口放着。夜里酉戌之交，和尚们擂鼓既罢，各去休息，篓里的鸡便怪声怪气的叫起来。于是禅房里与尚们的“唆，唆——”之声，相继而作。这样以后，篓里与禅房里便复寂然，直到天明，更没有什么惊动。问是什么事呢？答说有黄鼠狼来咬鸡。其实这小口大腹的篓子里，黄鼠狼是不会进去的，倘若掉了下去，他就再也逃不出来[1]了。大约他总是未能忘情，所以常来窥探，不过聊以快意罢了。倘若篓子上加上一个盖，——虽然如上文所说，即使无盖，本来也很安全，——也便可以省得他的窥探。但和尚们永远不加盖，黄鼠狼也便永远要来窥探，以致“三日两头”的引起夜中篓里与禅房里的驱逐。这便是我所说的长闲逸豫的所在。我希望这一节故事，或者能够比那四个抽象的字说明的更多一点。

但是我在这里不能一样的长闲逸豫，在一日里总有一个阴郁的时候，这便是下午清华园的邮差送报来后的半点钟。我的神经衰弱，易于激动，病后更甚，对于略略重大的问题，稍加思索，便很烦躁起来，几乎是发热状态，因此平常十分留心免避。但每天的报里，总是充满着不愉快的事情，见了不免要起烦恼。或者说，既然如此，不看岂不好么？但我又舍不得不看，好像身上有伤的人，明知触着是很痛的，但有时仍是不自禁的要用手去摸，感到新的剧痛，保留他受伤的意识。但苦痛究竟是苦痛，所以也就赶紧丢开，去寻求别的慰解。我此时放下报纸，努力将我的思想遣发到平常

---

① “再也逃不出来”，原作“再逃也不出来”。

所走的旧路上去,——回想近今所看书上的大乘菩萨布施忍辱等六度难行,净土及地狱的意义,或者去搜求游客及和尚们(特别注意于方丈)的轶事。我也不愿再说不愉快的事,下次还不如仍同你讲他们的事情罢。

六月二十九日。



山中杂信四

1921年7月17日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

近日因为神经不好，夜间睡眠不足，精神很是颓唐，所以好久没有写信，也不曾做诗了。诗思固然不来，日前到大殿后看了御碑亭，更使我诗兴大减。碑亭之北有两块石碑，四面都刻着乾隆御制的律诗和绝句。这些诗虽然很讲究的刻在石上，壁上还有宪兵某君的题词，赞叹他说“天命乃有移，英风殊难泯！”但我看了不知怎的联想到那塾师给冷于冰看的草稿，将我的创作热减退到近于零度。我以前病中忽发野心，想做两篇小说，一篇叫《平凡的人》，一篇叫《初恋》，幸而到了现在还不曾动手，不然，岂不将使《馍馍赋》不但无独而且有偶么？

我前回答应告诉你游客的故事，但是现在也未能践约，因为他们都从正门出入，很少到般若堂里来的。我看见从我窗外走过的游客，一总不过十多人。他们却有一种公共的特色，似乎都对于植物的年龄颇有趣味。他们大抵问和尚或别人道，“这藤萝有多少年

了?”答说,“这说不上来。”便又问,“这柏树呢?”至于答案,自然仍旧是“说不上来”了。或者不问柏树的,也要问槐树,其馀核桃石榴等小树,就少有人注意了。我常觉得奇异,他们既然如此热心,寺里的人何妨就替各颗老树胡乱定出一个年岁,叫和尚们照样对答,或者写在大木板上,挂在树下,岂不一举两得么?

游客中偶然有提着鸟笼的,我看了最不喜欢。我平常有一种偏见,以为作不必要的恶事的人,比为生活所迫,不得已而作恶者更为可恶;所以我憎恶蓄妾的男子,比那卖女为妾——因贫穷而吃人肉的父母,要加几倍。对于提鸟笼的人的反感,也是出于同一的源流。如要吃肉,便吃罢了;(其实飞鸟的肉,于养生上也并非必要。)如要赏鉴,在他自由飞鸣的时候,可以尽量的看或听,何必关在笼里,擎着走呢?我以为这同喜欢缠足一样的是痛苦的赏玩,是一种变态的残忍的心理。贤首于《梵网戒疏》盗戒下注云,“善见云,盗空中鸟,左翅至右翅,尾至头,上下亦尔,俱得重罪。准此戒,纵无主,鸟身自为主,盗皆重也。”鸟身自为主,——这句话的精神何等博大深厚,然而又岂是那些提鸟笼的朋友所能了解的呢?

《梵网经》里还有几句话,我觉得也都很好。如云“若佛子,故食肉,——一切肉不得食。——断大慈悲性种子,一切众生见而舍去”。又云,“一切男子是我父,一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆我父母。而杀而食者,即杀我父母,亦杀我故身;一切地水,是我先身;一切火风,是我本体。……”我们现在虽然不能再相信六道轮回之说,然而对于这普亲观平等观的思想,仍然觉得他是真而且美。英国勃来克的诗:

被猎的兔每一声叫,

撕掉脑里的一枝神经;

云雀被伤在翅膀上，
一个天使止住了歌唱。

这也是表示同一的思想。我们为自己养生计，或者不得不杀生，但是大慈悲性种子也不可不保存，所以无用的杀生与快意的杀生，都应该避免的。譬如吃醉虾，这也罢了；但是有人并不贪他的鲜味，只为能够将半活的虾夹住，直往嘴里送，心里想道“我吃你！”觉得很快活。这是在那里尝得胜快心的滋味，并非真是吃食了。《晨报》杂感栏里曾登过松年先生的一篇《爱》，我很以他所说的为然。但是爱物也与仁人很有关系，倘若断了大慈悲性种子，如那样吃醉虾的人，于爱人的事也恐怕不大能够圆满的了。七月十四日。



山中杂信五

1921年7月21日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

近日天气很热，屋里下午的气温在九十度以上。所以一到晚间，般若堂里在院子里睡觉的人，总有三四人之多。他们的睡法很是奇妙，因为蚊子白蛉要来咬，于是便用棉被没头没脑的盖住。这样一来，固然再也不怕蚊子们的勒索，但是露天睡觉的原意也完全失掉了。要说是凉快，却蒙着棉被；要说是通气，却将头直钻到被底下去。那么同在热而气闷的屋里睡觉，还有什么区别呢？有一位方丈的徒弟，睡在藤椅上，挂了一顶洋布的帐子，我以为是防蚊用的了，岂知四面都是悬空，蚊子们如能飞近地面一二尺，仍旧是可以进去的，他的帐子只能挡住从上边掉下来的蚊子罢了。这些奥妙的办法，似乎很有一种禅味，只是我了解不来。

我的行踪，近来已经推广到东边的“水泉”。这地方确是还好，我于每天清早，没有游客的时候，去徜徉一会，赏鉴那山水之美。只可惜不大干净，路上很多气味，——因为陈列着许多《本草》上的

所谓人中黄！我想中国真是一个奇妙的国，在那里人们不容易得到营养料，也没有方法处置他们的排泄物。我想像轩辕太祖初人关的时候，大约也是这样情形。但现在已经过了四千年之久了，难道这个情形真已支持了四千年，一点不曾改么？

水泉四面的石阶上，是天然疗养院附属的所谓洋厨房。门外生着一棵白杨树，树干很粗，大约直径有六七寸，白皮斑驳，很是好看。他的叶在没有什么大风的时候，也瑟瑟的响，仿佛是有魔术似的。古诗说，"白杨多悲风，萧萧愁杀人"，非看见过白杨树的人，不大能了解他的趣味。欧洲传说云，耶稣钉死在白杨木的十字架上，所以这树以后便永远颤抖着。……我正对着白杨起种种的空想，有一个七八岁的小西洋人跟着宁波的老妈子走进洋厨房来。那老妈子同厨子讲着话的时候，忽然来了两个小广东人，各举起一只手来，接连的打小西洋人的嘴巴。他的两个小颊，立刻被批的通红了，但他却守着不抵抗主义，任凭他们打去。我的用人看不过意，把他们隔开两回，但那两位攘夷的勇士又冲过去，寻着要打嘴巴。被打的人虽然忍受下去了，但他们把我刚才的浪漫思想也批到不知去向，使我切肤的感到现实的痛。——至于这两个小爱国者的行为，若由我批评，不免要有过激的话，所以我也不再说了。

我每天傍晚到碑亭下去散步，顺便恭读乾隆的御制诗；碑上共有十首，我至少总要读他两首。读之既久，便发生种种感想，其一是觉得语体诗发生的不得已与必要。御制诗中有这几句，如"香山适才游白社，越岭便已至碧云。"又"玉泉十丈瀑，谁识此其源。"似乎都不大高明。但这实在是旧诗的难做，怪不得皇帝。对偶呀，平仄呀，押韵呀，拘束得非常之严，所以便是奉天承运的真龙也挣扎他不过，只落得留下多少打油的痕迹在石头上面。倘若他生在此刻，抛了七绝五律不做，去做较为自由的新体诗，即使做的不好，也

总不至于被人认为“哥罐闻焉嫂棒伤”的蓝本罢。但我写到这里，忽然想到《大江集》等几种名著，又觉得我所说的也未必尽然。大约用文言做“哥罐”的，用白话做来仍是“哥罐”，——于是我又想起一种疑问，这便是语体诗的“万应”的问题了。　七月十七日。



山中杂信六

1921年9月6日刊《晨报》
署名仲密
收入《雨天的书》

好久不写信了。这个原因，一半因为你的出京，一半因为我的无话可说。我的思想实在混乱极了，对于许多问题都要思索，却又一样的没有归结，因此觉得要说的话虽多，但不知怎样说才好。现在决心放任，并不硬去统一，姑且看书消遣，这倒也还罢了。

上月里我到香山去了两趟，都是坐了四人轿去的。我们在家乡的时候，知道四人轿是只有知县坐的，现在自己却坐了两回，也是“出于意表之外”的。我一个人叫他们四位扛着，似乎很有点抱歉，而且每人只能分到两角多钱，在他们实在也不经济，不知道为什么不减作两人呢？那轿杠是杉木的，走起来非常颠播。大约坐这轿的总非有候补道的那样身材，是不大合宜的。我所去的地方是甘露旅馆，因为有两个朋友耽阁在那里，其馀各处都不曾去。什么的一处名胜，听说是督办夫人住着，不能去了。我说这是什么督办，参战和边防的督办不是都取消了么，答说是水灾督办。我记得

四五年前天津一带确曾有过一回水灾，现在当然已经干了，而且连旱灾都已闹过了（虽然不在天津）。朋友说，中国的水灾是不会了的，黄河不是决口了么。这话的确不错，水灾督办诚然有存在的必要，而且照中国的情形看来，恐怕还非加入官制里去不可呢。

我在甘露旅馆买了一本《万松野人言善录》，这本书出了已经好几年，在我却是初次看见。我老实说，对于英先生的议论未能完全赞同，但因此引起我陈年的感慨，觉得要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的。极少数的人能够以科学艺术或社会的运动去替代他宗教的要求，但在大多数是不可能的。我想最好便以能容受科学的一神教把中国现在的野蛮残忍的多神——其实是拜物——教打倒，民智的发达才有点希望。不过有两大条件，要紧紧的守住：其一是这新宗教的神切不可与旧的神的观念去同化，以致变成一个西装的玉皇大帝；其二是切不可造成[①]教阀，去妨害自由思想的发达。这第一第二的覆辙，在西洋历史上实例已经很多，所以非竭力免去不可。——但是，我们昏乱的国民久伏在迷信的黑暗里，既然受不住智慧之光的照耀，肯受这新宗教的灌顶么？不为传统所囚的大公无私的新宗教家，国内有几人呢？仔细想来，我的理想或者也只是空想；将来主宰国民的心的，仍旧还是那一班的鬼神妖怪罢！

我的行踪既然已经推广到了寺外，寺内各处也都已走到，只剩那可以听松涛的有名的塔上不曾去。但是我平常散步，总只在御诗碑的左近或是弥勒佛前面的路上。这一段泥路来回可一百步，一面走着，一面听着阶下龙嘴里的潺湲的水声，（这就是御制诗里的"清波绕砌湲"，）倒也很有兴趣。不过这清波有时要不"湲"，其

① "造成"原作"成造"。

时很是令人扫兴，因为后面有人把他截住了。这是谁做主的，我都不知道，大约总是有什么金鱼池的阔人们罢。他们要放水到池里去，便是汲水的人也只好等着，或是劳驾往水泉去，何况想听水声的呢！靠着这清波的一个朱门里，大约也是阔人，因为我看见他们搬来的前两天，有许多穷朋友头上顶了许多大安乐椅小安乐椅进去。以前一个绘画的西洋人住着的时候，并没有什么门禁，东北角的墙也坍了，我常常去到那里望对面的山景和在溪滩积水中洗衣的女人们。现在可是截然的不同了，倒墙从新筑起，将真山关出门外，却在里面叫人堆上许多石头，（抬这些石头的人们，足足有三天，在我的窗前络绎的走过。）叫做假山，一面又在弥勒佛左手的路上筑起一堵泥墙，于是我真山固然望不见，便是假山也轮不到看。那些阔人们似乎以为四周非有墙包围着是不能住人的。我远望香山上迤逦的围墙，又想起秦始皇的万里长城，觉得我所推测的话并不是全无根据的。

还有别的见闻，我曾做了两篇《西山小品》，其一曰《一个乡民的死》，其二曰《卖汽水的人》，将他记在里面。但是那两篇是给日本的朋友们所办的一个杂志作的，现在虽有原稿留下，须等我自己把它译出方可发表。

九月三日，在西山。



美　文

1921年6月8日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

外国文学里有一种所谓论文，其中大约可以分作两类。一批评的，是学术性的。二记述的，是艺术性的，又称作美文，这里边又可以分出叙事与抒情，但也很多两者夹杂的。这种美文似乎在英语国民里最为发达，如中国所熟知的爱迭生，阑姆，欧文，霍桑诸人都做有很好的美文，近时高尔斯威西，吉欣，契斯透顿也是美文的好手。读好的论文，如读散文诗，因为他实在是诗与散文中间的桥。中国古文里的序、记与说等，也可以说是美文的一类。但在现代的国语文学里，还不曾见有这类文章，治新文学的人为什么不去试试呢？我以为文章的外形与内容，的确有点关系，有许多思想，既不能作为小说，又不适于做诗，（此只就体裁上说，若论性质则美文也是小说，小说也就是诗，《新青年》上库普林作的《晚间的来客》，可为一例，）便可以用论文式去表他。他的条件，同一切文学作品一样，只是真实简明便好。我们可以看了外国的模范做去，但

是须用自己的文句与思想，不可去模仿他们。《晨报》上的《浪漫谈》，以前有几篇倒有点相近，但是后来（恕我直说）落了窠臼，用上多少自然现象的字面，衰弱的感伤的口气，不大有生命了。我希望大家卷土重来，给新文学开辟出一块新的土地来，岂不好么？

（十年五月）



新 诗

1921年6月9日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

现在的新诗坛，真可以说消沉极了。几个老诗人不知怎的都像晚秋的蝉一样，不大作声，而且叫时声音也很微弱，仿佛在表明盛时过去，艺术生活的弹丸，已经向着老衰之坂了。新进诗人，也不见得有人出来。做诗的呢，却也不少，不过如圣书里所说，被召的多而被选的少罢了。所以大家辛辛苦苦开辟出来的新诗田，却半途而废的荒芜了，让一班闲人拿去放牛。你不见中国的诗坛上，差不多全是那改“相思苦”的和那“诗的什么主义”的先生们在那里执牛耳么？诗的改造，到现在实在只能说到了一半，语体诗的真正长处，还不曾有人将他完全的表示出来，因此根基并不十分稳固。那些老诗人们以为大功告成，便即退隐，正如革命的时候，大家以为改革已成，过于乐观，略一疏忽，便有“予自束发受书即倾心于民生主义”的人出来，将大权拿去，造成一个君师主义的民国。现今的诗坛，岂不便是一个小中国么？本来习惯了的迫压与苦痛，比不

习惯的自由，滋味更为甜美，所以革新的人非有十分坚持的力，不能到底取胜。新诗提倡已经五六年了，论理至少应该有一个会，或有一种杂志，专门研究这个问题的了。现在不但没有，反日见消沉下去，我恐怕他又要蹈前人的覆辙了。昔日手创诗国的先生们，你们的“孙文小史”出现的日子大约不远了。　　　　（十年五月）



碰 伤

1921年6月10日刊《晨报》
署名子严
收入《泽泻集》

我从前曾有一种计划，想做一身钢甲，甲上都是尖刺，刺的长短依照猛兽最长的牙更加长二寸。穿了这甲，便可以到深山大泽里自在游行，不怕野兽的侵害。他们如来攻击，只消同毛栗或刺猬般的缩着不动，他们就无可奈何，我不必动手，使他们自己都负伤而去。

佛经里说蛇有几种毒，最利害的是见毒，看见了他的人便被毒死。清初周安士先生注《阴骘文》，说孙叔敖打杀的两头蛇，大约即是一种见毒的蛇，因为孙叔敖说见了两头蛇所以要死了。（其实两头蛇或者同猫头鹰一样，只是凶兆的动物罢了。）但是他后来又说，现在湖南还有这种蛇，不过已经完全不毒了。

我小的时候，看《唐代丛书》里的《剑侠传》，觉得很是害怕。剑侠都是修炼得道的人，但脾气很是不好，动不动便以飞剑取人头于百步之外。还有剑仙，那更利害了，他的剑飞在空中，只如一道白

光，能追赶几十里路，必须见血方才罢休。我当时心里祈求不要遇见剑侠，生恐一不小心得罪他们。

近日报上说有教职员学生在新华门外碰伤，大家都称咄咄怪事，但从我这浪漫派的人看来，一点都不足为奇。在现今的世界上，什么事都能有。我因此连带的想起上边所记的三件事，觉得碰伤实在是情理中所能有的事。对于不相信我的浪漫说的人，我别有事实上的例证举出来给他们看。

三四年前，浦口下关间渡客一只小轮，碰在停泊江心的中国军舰的头上，立刻沉没，据说旅客一个都不失少。（大约上船[①]时曾经点名报数，有账可查的。）过了一两年后，一只招商局的轮船，又在长江中碰在当时国务总理所坐的军舰的头上，随即沉没，死了若干没有价值的人。年月与两方面的船名，死者的人数，我都不记得了，只记得上海开追悼会的时候，有一副挽联道：

未必同舟皆敌国，
不图吾辈亦清流。

因此可以知道，碰伤在中国实是常有的事。至于完全责任，当然由被碰的去负担。譬如我穿着有刺钢甲，或是见毒的蛇，或是剑仙，有人来触，或看，或得罪了我，那时他们负了伤，岂能说是我的不好呢？又譬如火可以照暗，可以煮饮食，但有时如不吹熄，又能烧屋伤人，小孩们不知道这些方便，伸手到火边去，烫了一下，这当然是小孩之过了。

听说，这次碰伤的缘故由于请愿。我不忍再责备被碰的诸君，

① 此处原衍“的”字，已删。

但我总觉得这办法是错的。请愿的事，只有在现今的立宪国里，还暂时勉强应用，其馀的地方都不通用的了。例如俄国，在一千九百零几年，曾因此而有军警在冬宫前开炮之举，碰的更利害了，但他们也就从此不再请愿了。……我希望中国请愿也从此停止，各自去努力罢。

（十年六月，在西山）



实 在 情 形

1921 年 6 月 15 日刊《晨报》
署名子严
未收入自编文集

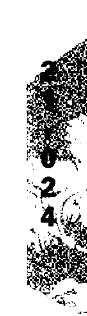
近日在报上看见两篇妙文，报告六三事件的实在情形。其一是国务院的通电，末云，“以上皆近日政府维持学校，该教职员等破坏教育之实在情形也。”其二是教育次长的呈文，末云，“同时邻翼被马叙伦等多人拥扭猛推，以致胸部腰臂各处均经受伤，此邻翼就任三日以来经过实在情形也。”

可怜只为保持官的威严，对平民取胜，不惜造这样没人格的诳语，真是“可怜悯者。”

政府维持学校的情形，从前年兵围北大法科文科以来，我们领教已久，不劳更加申明了。以教育为终身事业的教职员反去破坏教育的实在情形，却是闻所未闻。中国人即使堕落，或者还不至于此。有人说，这样的例也未始没有，例如身为民国的官吏，却奉前清的“正朔”，或者与外国特别联络。在他们看来，教职员的破坏教育，自然也是可能有的事了。这解说不知究竟对否？

教育次长受伤的实在情形，虽然与警察厅国务院所说的“头部……受伤”的情形不合，但说的却很明白了。他被马叙伦等多人拥其胸部，扭其臂，猛推其腰，以致各处均经受伤。这事情真假如何，姑且不论，但我要问一声，这“马叙伦等多人”又是怎样受伤的呢？难道是他们互相拥扭猛推以致受伤的么？我愿教育次长以“人”的资格，来将这个“实在情形”一为说明。谚云，官气钻进，人气钻出，倘若请他以官的资格来说，那么当然与那公布的呈文一样，——这些官话能骗什么“人”呢？

抛了人格来保官威，打了人的说不打，被人打了的说不被打，这实在同犯罪人的狡展，一样可怜，一样可哀。



廉耻与秩序

1921年6月17日刊《晨报》
署名子严
未收入自编文集

有一位受过高等教育的人，痛骂新思想，有一句名言，云科学兴而廉耻丧。但是这与科学性质相反的廉耻，到底是什么样的东西，他也没有说明。后来他受知于周总理[①]，中了高等文官，有一天到南纸店里，很勤苦的搜求合式的手本。我的一个朋友在店里遇见他，后来对我说起这事，又说明道，我以前不知道廉耻是什么东西，现在知道了，原来是黑面白里，狭长式的，——一个禀帖。

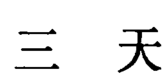
天下的事，无独有偶。我从前听人家说维持秩序，扰乱秩序，却总不知道秩序是什么。近来看见六月五日国务院的通电，才明白这秩序的本体了。通电里说六月三日北京教职员学生被新华门的卫兵所打，是破坏秩序。原来两排的兵，拿着上刺刀的枪，整齐的立着，这便是秩序！你们到东西栅栏去探望，惹得他们出来追打，乱了排列，——破坏秩序，这责任当然是在于被打者！

① "理"字原无法辨认，今定。

中国是一个有特别国情的国，自有他的道理，他的言语，要用普通人间的思想来解释，是万万解释不通的。这其中趣味浓厚，意义深长，不是外国人及醉心欧化的人们所[1]能领解，便是我们要想知其甚深理趣，也不大容易。但若能够平心静气，随时随处去留心观察，一鳞一爪，也可以稍有所得，上文所举的两大发见，便是一个例。

---

① “所”原作“我”。



三　天

1921 年 6 月 28 日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

在广告上见有一本学外国文的捷诀，说三天内可以成功。

我心里说道，这未免太少一点了。大抵要成就一件事，三天总还不够，除了行幻术，如指石成金、开顷刻花之类。这些奇迹据说可以在刹那中成就，但是要等候"回道人"下凡来的时候才行；这也不是三天之内可以等到的。

有一位民国的边疆大员，以前在日本留学的时节，竭力劝人学佛。他说，就是你们学什么德文法文，也都是白费工夫，只要学佛就好了，将来证果得了六神通，不论那一国文字，自然一看便懂。但是事隔十五六年之后，我于去年冬天看见他还在北京坐着马车跑，可见他也还未得到神通。（倘有了神通，他便可以用神足力，东涌西没，或南涌北没，当然不要马车了。）于是他的用神通力学外国文的捷诀，也就没有什么把握了。

《觉悟》上面曾经登过戴季陶先生的关于学日本文的谈话（记

得系引用在施存统先生的文中），他说用功三年，可以应用，要能自由读书，总非五年不可。这实在是经验所得的老实话，我愿有志学外国文的人要相信他这话才好。在现今奇迹已经绝迹的时代，若要做事，除了自力以外无可依赖，也没有什么秘密真传可以相信，只有坚忍勤进这四个字便是一切的捷诀。至于三天四天这些话，只可以当作笑话说说罢了。

有人问我，你这样说，岂不太令人扫兴么？三天虽然不能速成，或者可以引起一点兴趣，使他们愿意继续学下去，也是好的。你如今说破，他们未免畏难，容易退缩，岂不反有害么？我当初听了也觉得有理，但仔细一想，却又不然。那决心用三五年工夫去学习的人，听了我的话当然不会灰心，或者反有点帮助。至于想在三天之内，学成一种外国文，这件事反正是不可能的，与其以后失望，还不如及早通知他，使他可以利用这三天去做别的事，倒还有一些着落。（十年七月）



《日本俗歌五首》译记

1921年6月29日刊《晨报》
署名仲密
未收入自编文集

这几首歌是从日本海贺变哲所编端呗及都都逸集内选译的。原本共有端呗五百五十首，都都逸一千七百首，现在只从端呗之部选了几篇。端呗用五七调叠成，长短没有一定，都都逸限定四句二十六字，都是可以歌唱的俗谣。歌中主旨几乎全说恋爱，也多有讲"花柳社会"的生活的，木下杢[1]太郎所谓"鄙俗的但是充满眼泪的江户平民艺术"，恰是这些俗歌的适当的评语。现在所选，并不是说最好，只拣可懂可译的罢了。有几篇花柳社会的歌，虽然我看了很以为好，已经将他译出，只因译语不能如原本那样柔软含蓄，恐怕有人误会，所以踌躇良久，终于删去了。其实江浙一带的山歌，也多是讲"私情"的，在明白的人看来，本来没有什么忌讳，但是现在当作一般的读物发表，还是注意一点的好，所以只留了这五篇。

一九二一，五月二十八日记。

---

① "杢"原作"木"。



《人的生活》译本序①

1921年7月6日作
署名周作人
未收入自编文集

李宗武君将他与毛咏棠君合译的《人的生活》寄给我看，说将要出版，嘱我作一篇小序。我想武者小路君的思想，书中已经明白的表示，两君热心于新村运动，这译稿又经再三斟酌，其信达之处，读者自能了解，不必待我的赘说。我现在只略加历史的解题，聊以塞责罢了。

《人的生活》于一九二〇年出版，内计文四篇。《人间的义务》《现代的劳动与新村的劳动》是两篇论文，曾在去年春间的《改造》等杂志上发表。《未能力者的同伴②》，一九一五年作，是一篇剧本，写一般有志未逮的青年的心理，先前曾收在《向日葵》集内，跋里关于这篇略有几句说明：

---

① 《人的生活》译本于1922年1月由中华书局出版。

② "伴"原作"志"。

《未能力者的同伴》，是写对于他人及自己的运命没有能力的人们的集会情形的。心想做好的事，却没有这力量，——在或一意味上，现今的人类正是未能力者，这话也可以说得。至少在这册书（案指《向日葵》）里的大半的人物，都可以当未能力者看的。

《新浦岛的梦》也是剧本，曾载在一九一七年七月份的《我等》上面，题下有"为新村作"一行小字。日本传说中有浦岛太郎的故事，仿佛中国的刘阮入天台的样子，记一个渔夫到龙宫去的事情。《新浦岛》便是一种翻案，寄托作者的新村思想的。浦岛是理想家的代表，也想在世界上建起龙宫，这龙宫虽然没有如画里的龙宫那样美丽，但在世上无论何处都可以实现的。浦岛说：

我相信现在全世界都朝着这方向进行。种种的运动都朝着这方向。这样，我想没有不成功的道理。但要使这事实现，我不愿意借憎恶与暴力的帮助。用了这样贱视人间的信仰的手段去筑起那样的世界，我总是想免避的。我想只借了人间里面高贵的力，造成这事业，取还对于人间的信仰。

这一节话，很能说出新村的理想与和平的精神，也差不多可以说是人的生活的标语了。

一九二一年七月六日，在北京西山，周作人记。

谈 判

1921年7月6日刊《晨报》
署名子严
未收入自编文集

我想像在一间客厅里，有甲乙丙三国人正开谈判。

甲将乙所提出的撤废人种差别案拿起来一看，笑嘻嘻的道，“很好很好，照人道上讲来，极应撤废，——但是贵国对于半岛人民的差别待遇呢？我希望全部先已撤废了罢？”

乙不作声，只将丙所提出的要求翻开，念题目道“某地撤兵案”，便也笑着说，“对了对了，照公理上讲来，极应撤退——但是贵国的兵变的兵呢？我希望全国都已撤退了罢？”

丙哈哈的大笑了一声，也不说话。这时候，有一个听差的送上一封电报。丙拆开一看，是要求解放改造的请愿书，后面署了几千几万人的名字。丙问道，“他们光是打电报么？”听差的答应一声“是”。丙又哈哈的大笑，同甲乙两人，都起来出去了，得意扬扬的，因为他们三个人都已经各自得胜了，——那三张抹杀的要求案却还摊在庄严的议事桌上。

编馀闲话[①]

1921年7月10日刊《晨报》
署名记者
收入《谈虎集》

读完了《雉鸡的烧烤》一篇小说，我不禁为一般从事宣传事业的人打了一个寒噤，因此我又想起了一件心底里隐藏着万分抱歉的事，也乘机拉杂写出来公布给读者。

恰恰一个月以前（六月十日），我们杂感栏里登载一篇子严先生所作《碰伤》的小文。凡是留心本报杂感的人，别篇文章或者容易忘记，这一篇想来万万不会忘记的，所以他的内容我此刻恕不再叙了。这篇文章的用意本不如何奥妙，文字更不如何艰深，说来又是精密，周到，而且明畅，我们总以为无论哪一方面均不予误解者以可乘之隙，想来万不会有误解的了。但是"出人意表之外"的事情真是随处皆有，这篇文章发表以后，第二天有位L先生也做了一篇杂感送来，这就是记者抱歉得不知所措的第一天了。

我现在且把他的文章录几段下来介绍给读者：

---

① 《谈虎集》将本文作为《碰伤》的附录。

他说，"譬如我穿着有刺钢甲，或是见毒的蛇，或是剑仙，有人来触，或看，或得罪了我，那时他们受了伤，岂能说是我的不好呢？"他比方政府是穿着有刺钢甲，请愿的人是毒蛇剑仙；他们多半是荏弱书生，没有利害的枪炮，哪还有毒蛇剑仙的残暴？……怎么能把他们比为爬虫类呢？……难道他们都到四五十岁，血气还没有衰，学生又手无兵器，能与他们赳赳桓桓的丘八先生相冲突吗？……

他又说，"俄国在一千九百零几年，曾因此而有军警在冬宫前开砲之举，碰的更利害了。但他们从此不再请愿了。"俄国的历史，我固然不熟习，照某某先生说，俄国以后就不再请愿，那么以现在看来，不独为国内革命，并且欲为全世界人种革命，受了一次惩创之后，就不敢再起风潮，何以他现在有这样大的思想呢？……同胞呀！努力吧！所以我说某某先生，不要替别人做走狗，以骂完好的人格，那就好了！

我看完了以后，觉得从他的语气里，并不表示 -点恶的动机，他只是将子严先生那篇文章，完全误解了。到现在整一个月，我还想不出怎样对付这篇文章的方法。今天看见日本佐藤春夫先生也早已见到了这一层，因此写出此篇，悬为一个宣传事业中的疑问。

宣 传

1921年7月15日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

日前见了记者先生的编馀闲谈，才知道关于我的《碰伤》一篇小文，有那一番小事件。我现在并不敢关于自己有所辩护，只想就记者先生热心的忧虑略有解释罢了。

记者先生替宣传事业担忧，这虽然是好意，但莫怪我说，却实在是"杞忧"。因为宣传本来免不了误解，宣传的人也拼着被误解，或者竟可以说误解是宣传正当的报酬。罗素在《社会结构学》第五讲内说，凡是改进的意见，没有不是为大众所指斥的（原文记不清了）。所以离开了旧威权旧迷信而说话，便是被骂被打的机会，没有什么奇怪。譬如近来谈新文学，人家便想叫"荆生"去打他；谈新道德，人家便说他是提倡"百善淫为先"，都是实例。倘若不止宣传，还要去运动，甚而至于实行，于是他们的报酬也自然更大了。《新青年》上曾载过《药》的一篇小说，《晨报》载过的屠尔该涅夫散文诗内有一篇《工人与白手的人》可为榜样。日本的社会党，苦心

孤诣，想替一般穷朋友设法，而穷朋友们又结了什么国粹党、皇国青年会之流，每当他们开会演说，逢场必到，将几个社会党首领打的鼻塌嘴歪。耶稣给犹太人讲得救之道，犹太人却说他自称犹太人的王，大逆不道，硬叫罗马总督把他钉在十字架上。在我们后世或局外的人看了，觉得又好气又好笑，但是——实在是无可免避的事呵。

耶稣说，父啊，赦免他们，因为他们所作的事，他们不晓得。人们只要能够晓得，那就好了。不过怎样能够使他们晓得，却是一个重大的难问，是我与记者先生所深以为忧的。法国吕滂说，大众的心理极不容易变换，即使纯学术的真理，如哈威的血液循环说，与他们的旧宗教伦理的思想没有交涉的，也须得经五十年，才能被大家所承认。五十年！这也不可谓不久了。但在我们中原，那"功同良将"的专门国粹医，却还不知道有这一回事哩。又如细菌，吃了下去，便可以死给你看，真是功效卓著。我们中原的学者，却正竭力替他辨正。一个说，我们吃了虾子还不死，何况他呢。一个说，人生了病，他（即细菌）也正受着苦呢，你们何苦还要去害他。……这大约是因为五十年的期限还没有到罢？记者先生，你知道有短期速成，——"三天"成功的捷诀么？　　（十年七月）

〔附　录〕

工人与白手的人（屠尔该涅夫）

（一段谈话）

工人——你爬到我们这里来做什么呢？你要什么东西吗？你不是我们一伙的，……走罢！

白手的人——就是你们一伙的，朋友！

工人——我们一伙的？真的，那只是一个幻想！看我的手呵。你看这是何等污秽呵？他是有粪臭的，而且有桦油臭的——而你的呢，看呵，这么白。还不知有甚么臭味呢？

白手的人——（伸出手来）你嗅嗅罢。

工人——（嗅他的手）这真奇怪了，好像有铁气味呢。

白手的人——是的，确是铁气，我的手上整整带了六年的手铐了。

工人——那是为什么呢，请问？

白手的人——为什么，因为我作事只为你们的幸福；因为我想逃出被压迫与无知识；因为我鼓吹人们反抗压迫者；因为我反抗当局者，……所以把我锁起来了。

工人——把你锁起来了，他们吗？用你的权利反抗呵！

（两年以后）

那个工人对另一工人说——我说，彼得，……你记得前年同你谈话的那个白手的人吗？

另一工人——记得的；……做什么？

第一个工人——今天他们去要把他绞了，我听见说，命令已经下来了。

第二个工人——他难道老是反抗当局者吗？

第一个工人——老是反抗。

第二个工人——那么，我说，朋友，我们能去偷一截绞死了他的绳头吗？听说拿到家里来是有大运气的呢！

第一个工人——你说得不错，我们去试一试罢，朋友。

（一八七八年四月作，九年《晨报》）



麝 香

1921年7月19日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

我很爱看"社会咫闻"，因为时常能够于本文以外，无意的得到有趣味的材料。日前看见一则"一个由盗而丐的堕落青年"，记述西城堂子胡同某校学生作贼，以及流为乞丐的事。这事情都很平常，但我对于失主的某君，却引起了不少的兴味。原来这位盗而丐的青年偷了某君的一个皮包，其中装着友人的一张文凭，四副眼镜，和——"一瓶麝香"！

我不懂得医道，但我知道麝香不是平常的药。有许多讲究灸法的人，将麝香和在艾炷里，说能够使艾力更深的钻到穴道下去。这是我所晓得的一种外用法。据说麝香出于麝的脐内，在交尾时期，放出香气来，招引雌麝[1]，所以他很有刺激性欲的效力，至于用法或薰或吃，我可不知道了。某君的一瓶不知作何用处？难道他

① "麝"原作"鹿"。

镇日的大炙而且特炙么?[1]

我的浪漫的头脑里,忽然幻想出一位青年,戴着玳瑁边的大圆眼镜,穿着最时式的衣服,遍身都是麝香,(我惭愧说,我不曾闻过麝香,不知是怎样气味,所以只假想是一种强烈的橘子皮似的香水气味罢了。)站在中央公园马路旁边,呆看着走过的男男女女!又幻想一个同样的青年,手里拿着一个瓶子,鬼鬼祟祟的兜人家购买。忽而这两个人都变了样子,穿了团花长袍,戴着无旒的冕,吆喝着坐出暖阁来审堂。我的思想胡里胡涂的真是愈想愈糟,于是只得不想了。

我真是不曾见过世面,不知道麝香是怎样的东西,有什么用处,所以任意的胡乱猜想一番。或者其中有误会麝香的性质与用法的地方,也未可知,要请识者的指教。　　　　(十年八月)

---

① 《谈虎集》所收该文至此止,以下两段据《晨报》补。

国荣与国耻

1921年7月23日刊《晨报》
署名子严
未收入自编文集

读了傅君海外通信《疯狂的法兰西》，引起我的这几种感想。

一，法国的王党爱国家主张将战死者葬在凯旋门下，倒也不错，因为他们的确是那颇仑的忠臣。（其中有多少是冤枉的，当然不免。）至于福煦自己，自然更应该葬在那里。

二，他们说，因为全灵堂里有了一个左拉，所以不能葬那战死的忠臣，这话也是不错。准此，那一班忠臣文学家如巴勒思及布尔伋之流，也应该跟了福煦葬在凯旋门下。

三，毕士玛克与福煦，——我不禁自然的联想起来。毕士玛克在普法战争的时候，大家都承认他是德国的良臣，在欧战后却不免证明他是德国的民贼了。欧战后的福煦当然是法国的良臣。……

四，中国近来大谈国耻，谈国耻的目的，当然是在希望国荣。像法国此刻，大约可以说是国荣了，但这在福煦——以及那颇仑一世在天之灵，或者是光荣，由一方面看来，未始不是民族的耻辱。

古人所谓胜利之悲哀，我想此刻法国的明白的人们正在那里尝这苦味罢。

五，中国正在提倡国耻教育，我以小学生的父兄的资格，正式的表示反对。我们期望教育者授与学生智识的根本，启发他们活动的能力，至于政治上的主义，让他们知力完足的时候自己去选择。我们期望教育者能够为我们造就各个完成的个人，同时也就是世界社会的好分子，不期望他为贩猪仔的人，将我们子弟贩去做那颇仑们的忠臣，葬到凯旋门下去！国家主义的教育者，乘小孩们脑力柔弱没有主意的时候，用各种手段牢笼他们，使变成他的信徒，这实在是欺诈与诱拐，与老鸨之教练幼妓何异！……



新文学的非难

1921年7月26日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

《改造》三卷十号里，有一位法国留学生，对于“谈新文学者”表示几种不满。中国现在的新文学运动当然是很幼稚，但留学生君的不满也有多少误会的地方。

留学生以为中国读者的程度，译者的人数，出版界的力量，都同法国一样，所以怪“谈新文学者”为什么不译“荷马当德之作”。其实岂知连“少许莫泊桑之短篇小说”还难得赏识者，译者也只是精力有限的这一打的非“天才”；篇幅稍多的书如《战争与和平》，有人愿译而没有书店肯担任出板呢？

梅德林之象征剧，总算有人译过一点了。至于“郝卜特曼”的新浪漫主义的小说，却的确是“多数国人之谈文学者，尚不能举其名也！”我想何妨便请留学生君略举其名，以扩我们的眼界呢？

一切责备，未必全无理由，“谈新文学者”应该虚心容纳，有则改之，无则加勉。但在批评者一方面，也应该有一种觉悟，便是预

备自己出手来干。譬如坐洋车，嫌车夫走的慢，最好是自己跳下来走；因为车夫走的慢，也自有其走不快的缘因，应该加以体谅。我以前在南京，看见一个西洋人因为车走的慢，便跳下来，叫车夫坐在车上，自己给他拉了飞跑的走。这真是一个好榜样！

（十年六月）

天　足

1921 年 7 月 29 日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

我最喜见女人的天足。——这句话我知道有点语病，要挨性急的人的骂。评头品足，本是中国恶少的恶习，只有帮闲文人像李笠翁那样的人，才将买女人时怎样看脚的法门，写到《闲情偶寄[①]》里去。但这实在是我说颠倒[②]了。我的意思是说，我最嫌恶缠足！

近来虽然有学者说，西妇的"以身殉美观"的束腰，其害甚于缠足，但我总是固执己见，以为以身殉丑观的缠足终是野蛮。我时常兴高彩烈的出门去，自命为文明古国的新青年，忽然的当头来了一个一蹒一拐的女人，于是乎我的自己以为文明人的想头，不知飞到那里去了。倘若她是老年，这表明我的叔伯辈是喜欢这样丑观的野蛮；倘若年青，便表明我的兄弟辈是野蛮：总之我的不能免为野蛮，是确定的了。这时候仿佛无形中她将一面藤牌，一枝长矛，恭

① "寄"原作"集"。
② "倒"原作"到"。

恭敬敬的递过来，我虽然不愿意受，但也没有话说，只能也恭恭敬敬的接收，正式的受封为什么社的生番。

我每次出门，总要受到几副牌矛，这实在是一件不大愉快的事。唯有那天足的姊妹们，能够饶恕我这种荣誉，所以我说上面的一句话，表示喜悦与感激。（十年八月）

胜　业

1921年7月30日刊《晨报》
署名子严
收入《谈虎集》

偶看《菩萨戒本经》，见他说凡受菩萨戒的人，如见众生所作，不与同事，或不瞻视病人，或不慰忧恼，都犯染污起；只有几条例外不犯，其一是自修胜业，不欲暂废。我看了很有感触，决心要去修自己的胜业去了。

或者有人问，“你？也有胜业么？”是的。各人各有胜业，彼此虽然不同，其为胜业则一。俗语云，“虾蟆垫床脚”。夫虾蟆虽丑，尚有蟾酥可取，若垫在床脚下，虾蟆之力更不及一片破瓦。我既非天生的讽刺家，又非预言的道德家；既不能做十卷《论语》，给小孩们背诵，又不能编一部《笑林广记》，供雅俗共赏；那么高谈阔论，为的是什么呢？野和尚登高座妄谈般若，还不如在僧房里译述几章法句，更为有益。所以我的胜业，是在于停止制造（高谈阔论的话）而实做行贩。别人的思想，总比我的高明；别人的文章，总比我的美妙：我如弃暗投明，岂不是最胜的胜业么？但这不过在我是胜。

至于别人，原是各有其胜，或是征蒙，或是买妾，或是尊孔，或是吸鼻烟，都无不可，在相配的人都是他的胜业。

（十年八月，在西山）



小孩的委屈

1921年8月10日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

译完了《凡该利斯和他的新年饼》之后，发生了一种感想。

小孩的委屈与女人的委屈，——这实在是人类文明上的大缺陷，大污点。从上古直到现在，还没有补偿的机缘，但是多谢学术思想的进步，理论上总算已经明白了。人类只有一个，里面却分作男女及小孩三种；他们各是人种之一，但男人是男人，女人是女人，小孩是小孩，他们身心上仍各有差别，不能强为统一。以前人们只承认男人是人，（连女人们都是这样想！）用他的标准来统治人类，于是女人与小孩的委屈，当然是不能免了。女人还有多少力量，有时略可反抗，使敌人受点损害，至于小孩受那野蛮的大人的处治，正如小鸟在顽童的手里，除了哀鸣还有什么法子？但是他们虽然白白的被牺牲了，却还一样的能报复，——加报于其父母！这正是自然的因果律。迂远一点说，如比比那的病废，即是宣告凡该利斯系统的凋落。切近一点说，如库多沙菲利斯（也是蔼氏所作的小

说）打了小孩一个嘴巴，将他打成白痴，他自己也因此发疯。文中医生说，“这个疯狂却不是以父传子，乃是自子至父的！”著者又说，“这是一个悲惨的故事，但是你应该听听；这或者于你有益，因为你也是欢喜发怒的。”我们听了这些忠言，能不憬然悔悟？我们虽然不打小孩的嘴巴，但是日常无理的诃斥，无理的命令，以至无理的爱抚，不知无形中怎样的损伤了他们柔嫩的感情，破坏了他们甜美的梦，在将来的性格上发生怎样的影响！

——然而这些都是空想的话。在事实上，中国没有为将小孩打成白痴而发疯的库多沙菲利斯，也没有想“为那可怜的比比那的缘故”而停止吵架的凡该利斯。我曾经亲见一个母亲将她的两三岁的儿子放在高椅子上，自己跪在地上膜拜，口里说道，“爹呵，你为什么还不死呢！”小孩在高座上，同临屠的猪一样的叫喊。这岂是讲小孩的委屈问题的时候？至于或者说，中国人现在还不将人当人看，也不知道自己是人。那么，所有一切自然更是废话了。

（十年九月）

一个乡民的死[1]

1921年8月30日作
署名周作人
未收入自编文集

我住着的房屋后面,广阔的院子中间,有一座罗汉堂。他的左边略低的地方是寺里的厨房,因为此外还有好几个别的厨房,所以特别称他作大厨房。从这里穿过,出了板门,便可以走出山上。浅的溪坑底里的一点泉水,沿着寺流下来,经过板门的前面。溪上架着一座板桥。桥边有两三棵大树,成了凉棚,便是正午也很凉快,马夫和乡民们常常坐在这树下的石头上,谈天休息着。我也朝晚常去散步。适值小学校的暑假,丰一到山里来,住了两礼拜,我们大抵同去,到溪坑底里去捡圆的小石头,或者立在桥上,看着溪水的流动。马夫的许多驴马中间,也有带着小驴的母驴,丰一最爱去看那小小的可爱而且又有点呆相的很长的脸。

---

① 本文为《西山小品》之一,与后一篇均系以日文写成,曾刊于日本杂志。后由作者自己译成中文,1922年2月刊《小说月报》13卷2号,1929年收入北新书局出版的新诗集《过去的生命》。

大厨房里一总有多少人，我不甚了然。只是从那里出入的时候，在有一匹马转磨的房间一角里，坐在大木箱的旁边，用脚踏着一枝棒，使箱内扑扑作响的一个男人，却常常见到。丰一教我道，那是寺里养那两匹马的人，现在是在那里把马所磨的麦的皮和粉分做两处呢。他大约时常独自去看寺里的马，所以和那男人很熟习，有时候还叫他，问他各种小孩子气的话。

这是旧历的中元那一天。给我做饭的人走来对我这样说，大厨房里有一个病人很沉重了。一个月以前还没有什么，时时看见他出去买东西。旧历六月底说有点不好，到十多里外的青龙桥地方，找中医去看病。但是没有效验，这两三天倒在床上，已经起不来了。今天在寺里作工的木匠把旧板拼合起来，给他做棺材。这病好象是肺病。在他床边的一座现已不用了的旧灶里，吐了许多的痰，满灶都是苍蝇。他说了又劝告我，往山上去须得走过那间房的旁边，所以现在不如暂时不去的好。

我听了略有点不舒服，便到大殿前面去散步，觉得并没有想上山去的意思，至今也还没有去过。

这天晚上寺里有焰口施食。方丈和别的两个和尚念咒，方丈的徒弟敲钟鼓。我也想去一看，但又觉得麻烦，终于中止了，早早的上床睡了。半夜里忽然醒过来，听见什么地方有铙钹的声音，心里想道，现在正是送鬼，那么施食也将完了罢，以后随即睡着了。

早饭吃了之后，做饭的人又来通知，那个人终于在清早死掉了。他又附加一句道，“他好象是等着棺材的做成呢。”

怎样的一个人呢？或者我曾经见过也未可知，但是现在不能知道了。

他是个独身，似乎没有什么亲戚。由寺里给他收拾了，便在上午在山门外马路旁的田里葬了完事。

在各种的店里，留下了好些的欠账。面店里便有一元余，油酱店一处大约将近四元。店里的人听见他死了，立刻从账簿上把这一页撕下烧了，而且又拿了纸钱来，烧给死人。木匠的头儿买了五角钱的纸钱烧了。住在山门外低的小屋里的老婆子们，也有拿了一点点的纸钱来吊他的。我听了这话，像平常一样的说这是迷信、笑着将他抹杀的勇气，也没有了。

（一九二一年八月三十日作）

卖汽水的人[①]

1921年8月30日作
署名周作人
未收入自编文集

我的间壁有一个卖汽水的人。在般若堂院子里左边的一角，有两间房屋，一间作为我的厨房，里边的一间便是那卖汽水的人住着。

一到夏天，来游西山的人很多，汽水也生意很好。从汽水厂用一块钱一打去贩来，很贵的卖给客人。倘若有点认识，或者善于还价的人，一瓶两角钱也就够了，否则要卖三四角不等。礼拜日游客多的时候，可以卖到十五六元，一天里差不多有十元的利益。这个卖汽水的掌柜本来是一个开着煤铺的泥水匠，有一天到寺里来作工，忽然想到在这里来卖汽水，生意一定不错，于是开张起来。自己因为店务及工作很忙碌，所以用了一个伙计替他看守，他不过偶然过来巡阅一回罢了。伙计本是没有工钱的，伙食和必要的零用，由掌柜供给。

---

① 本文为《西山小品》之二。

我到此地来了以后，伙计也换了好几个了，近来在这里的是一个姓秦的二十岁上下的少年，体格很好，微黑的圆脸，略略觉得有点狡狯，但也有天真烂漫的地方。

卖汽水的地方是在塔下，普通称作塔院。寺的后边的广场当中，筑起一座几十丈高的方台，上面又竖着五枝石塔，所谓塔院便是这高台的上边。从我的住房到塔院底下，也须走过五六十级的台阶，但是分作四五段，所以还可以上去，至于塔院的台阶总有二百多级，而且很峻急，看了也要目眩，心想这一定是不行罢，没有一回想到要上去过。塔院下面有许多大树，很是凉快，时常同了丰一，到那里看石碑，随便散步。

有一天，正在碑亭外走着，秦也从底下上来了。一只长圆形的柳条篮套在左腕上，右手拿着一串连着枝叶的樱桃似的果实。见了丰一，他突然伸出那只手，大声说道，"这个送你。"丰一跳着走去，也大声问道，

"这是什么？"

"郁李。"

"那里拿来的？"

"你不用管。你拿去好了。"他说着，在狡狯似的脸上现出亲和的微笑，将果实交给丰一了。他嘴里动着，好像正吃着这果实。我们拣了一颗红的吃了，有李子的气味，却是很酸。丰一还想问他什么话，秦已经跳到台阶底下，说着"一二三"，便两三级当作一步，走了上去，不久就进了塔院第一个的石的穹门，随即不见了。

这已经是半月以前的事情了。丰一因为学校将要开始，也回到家里去了。

昨天的上午，掌柜的侄子飘然的来了。他突然对秦说，要收店了，叫他明天早上回去。这事情太鹘突，大家都觉得奇怪，后来仔

细一打听，才知道因为掌柜知道了秦的作弊，派他的侄子来查办的。三四角钱卖掉的汽水，都登了两角的账，馀下的都没收了存放在一个和尚那里，这件事情不知道有谁用了电话告诉了掌柜了。侄子来了之后，不知道又在那里打听了许多话，说秦买怎样的好东西吃，半个月里吸了几盒的香烟，于是证据确凿，终于决定把他赶走了。

秦自然不愿意出去，非常的颓唐，说了许多辩解，但是没有效。到了今天早上，平常起的很早的秦还是睡着，侄子把他叫醒，他说是头痛，不肯起来。然而这也是无益的了，不到三十分钟的工夫，秦悄然的出了般若堂去了。

我正在有那大的黑铜的弥勒菩萨坐着的门外散步。秦从我的前面走过，肩上搭着被囊，一边的手里提了盛着一点点的日用品的那一只柳条篮。从对面来的一个寺里的佃户见了他问道，

“那里去呢？”

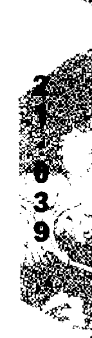
“回北京去！”他用了高兴的声音回答，故意的想隐藏过他的忧郁的心情。

我觉得非常的寂寥。那时在塔院下所见的浮着亲和的微笑的狡狯似的面貌，不觉又清清楚楚的再现在我的心眼的前面了。我立住了，暂时望着他彳亍的走下那长的石阶去的寂寞的后影。

（八月三十日在西山碧云寺）

这两篇小品是今年秋天在西山时所作，寄给几个日本的朋友所办的杂志《生长的星之群》登在一卷九号上，现在又译成中国语，发表一回。虽然是我自己的著作，但是此刻重写，实在只是译的气分，不是作的气分。中间隔了一段时光，本人的心情已经前后不同，再也不能唤回那时的情调了。所以我

一句一句的写，只是从别一张纸上誊录过来，并不是从心中沸涌而出，而且选字造句等等翻译上的困难也一样的围困着我。这一层虽然不能当作文章拙劣的辩解，或者却可以当作他的说明。（一九二一年十二月十五日附记）



卖　药

1921年9月1日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

我平常看报，本文看完后，必定还要将广告检查一遍。新的固然可以留心，那长登的也有研究的价值，因为长期的广告都是做高利的生意的，他们的广告术也就很是巧妙，譬如"依貌何以美"的肥皂，"你爱吃红蛋么？"的香烟，即其一例，这香烟广告的寓意，我至今还未明白，但一样的惹人注意。至于"宁可不买小老婆，不可不看《礼拜六》"这种著者头上插草标的广告，尤其可贵，只可惜不能常有罢了。

报纸上平均最多的还是卖药的广告。但是同平常广告中没有卖米卖布的一样，这卖药的广告上也并不布告苏打与金鸡纳霜多少钱一两，却尽是他们祖传秘方的万应药。略举一例，如治羊角风半身不遂颠狂的妙药，注云，"此三症之病根发于肝胆者居多，最难医治"，但是他有什么灵丹，"治此三症奇效且能去根！"又如治瘰疬的药，注云，"瘰疬症最恶用西法割之，愈割愈长，"我真不懂，西洋

人为什么这样的笨,对于羊角风半身不遂颠狂三症不用一种药去医治,而且“瘰疬症最恶用西法割之”,中原的鸿胪寺早已知道,他们为什么还是愈割愈长的去割之呢?——生计问题逼近前来,于是那背壶卢的螳螂们也不得不伸出臂膊去抵抗,这正同上海的黑幕文人现在起而为最后之斗一样,实在也是情有可原,然而那一班为社会所害,没有知识去寻求正当的药物和书物的可怜的人们,都被他们害的半死,或者全死了。

我们读屈塞(Chaucer)的《坎忒伯利故事》,看见其中有一个“医学博士”(Doctor of physic),在古拙的木板画上画作一个人手里擎着一个壶卢,再看后边的注疏,说他的医法是按了得病的日子查考什么星宿值日,断病定药。这种巫医合一的情形,觉得同中国很像,但那是英国五百年前的事了。中国在五百年后,或者也可以变好多少,但我们觉得这年限太长,心想把他缩短一点,所以在此着急。而且此刻到底不是十四世纪了,那时大家都弄玄虚,可以鬼混过去,现在一切已经科学实证了,却还闭着眼睛,讲什么金木水火土的医病,还成什么样子?医死了人的问题,姑且不说,便是这些连篇的鬼话,也尽够难看了。

我们攻击那些神农时代以前的知识的“国粹医”,为人们的生命安全起见,是很必要的。但是我的朋友某君说,“你们的攻击,实是大错而特错。在现今的中国,中医是万不可无的。你看有多少的遗老遗少和别种的非人生在中国,此辈一日不死,是中国一日之害。但谋杀是违反人道的,而且也谋不胜谋。幸喜他们都是相信国粹医的,所以他们的一线死机,全在这班大夫们手里,你们怎好去攻击他们呢?”我想他的话虽然残忍一点,然而也有多少道理,好在他们医死医活,是双方的同意,怪不得我的朋友。这或者是那些卖药和行医的广告现在可以存在的理由。　　(十年八月)



语体文欧化问题[①]

1921年9月1日刊《小说月报》12卷9号
署名周作人
未收入自编文集

记者先生：

关于国语欧化的问题，我以为只要以实际上必要与否为断，一切理论都是空话。反对者自己应该先去试验一回，将欧化的国语所写的一节创作或译文，用不欧化的国语去改作，如改的更好了，便是可以反对的证据。否则可以不必空谈。但是即使他证明了欧化国语的缺点，倘若仍旧有人要用，也只能听之，因为天下万事没有统一的办法，在艺术的共和国里，尤应容许各人自由的发展。所以我以为这个讨论，只是各表意见，不能多数取决。

七月三十日，周作人。

① 原为参加《小说月报》语体文欧化讨论的通信，题为编者所加。



周建人译《犹太人》附记

1921年9月1日刊《小说月报》12卷9号
署名周作人
未收入自编文集

"亚当式曼斯奇(Adam Szymański)的散文小篇,有西伯利亚流人的歌的幽郁。"——诃勒温斯奇(T. Holewinski)《波兰文学史略》第五章。

"式曼斯奇也经历过送往西伯利亚的流人的命运,是一个身在异地而向祖国竭尽渴仰的抒情的人物,从他那描写流人与严酷的极北的自然相抗争的小说中,每飘出深沉的哀痛。他并非多作的文人,但每一篇出现时,在波兰却以多大的同情而被容纳。"——凯拉舍克(T. Katásek)《斯拉夫文学史》第二卷。

关于式曼斯奇的事迹,我们所能知道的只有这一点。这篇小说收在英国般纳克(E. C. M. Benecke)女士所译的《波兰小说集》中,原名《卢巴耳妥夫来的斯鲁尔》(Srul-from Lubortów),序文有云,"此篇在式曼斯奇的西伯利亚小篇中,普通被人推为最动人之一,他的著作从个人经验而来,因为他自己也被流放在西伯利亚有

许多年。"

这篇依据英文本译出之后,因为巴音博士的世界语《波兰文选》里也有这一篇,所以由我校对一过,发见了几处繁简不同的地方,决不定是那一本对的。我知道鲁迅先生有德译式曼斯奇的小说集,所以便请他再校,当作第三者的评定。他的答信里说:

> 所寄译稿,已经用洛普商斯奇(S. Lopuszoński)的德译本校对一过,似乎各本皆略有删节,现在互相补凑,或者可以较近于足本了。……德译本在 Deva—Ronan—Sammlung 中,也以消闲为目的,并非注重研究的书,只是译者亦波兰人,通原文自然较深,所以胜于英译及世界语译本处也颇不少,现在即据以改正。此外单字之不同者还很多,但既以英译为主,便也不一一改易了。……

这篇《犹太人》,我们能够得到三种译本,互相比较,作成汉译,希望他或能近于足本,对于著者及读者可以略少疚心,这是我们所很欢喜的。

一九二一年七月十八日,周作人记。



故　事[1]

1921年9月10日刊《时事新报》
[译文]署仲密译
未收入自编文集

……你将头靠近我，听讲这故事。

当初神们还同人间往来的时候，一个雅典的诗人做了颂歌赞美宙斯(Zus)大神。这歌使那投雷大神的心如此喜悦，他便决心要报酬这诗人，依着他的欲望。他于是从阿林坡思山上走到地下，伟大而且光辉，同太阳一般，立在树林之上。诗人正坐在[2]水边的岩石上，一只手托着前额，看那碧绿的无限的海，听那单调的半睡的波声，充满着醉人的沉思。忽然看见天上地下的主在他的前面，诗人有点恐慌了，但宙斯很和蔼的说道：

"你用歌赞美我，这正与我的荣光与神圣的权力相适合，——现在我将报酬你。我将使你的言语有力与美：他发声的时候，海将平静，听着你了；在天上飞着的云将停止他们的飞了。我将使你的

---

① 波兰推忒玛耶尔作。

② "在"原作"住"。

言语有力与美：最高贵的人将赠你黄金与紫衣，你将主宰他们，像是他们队里的鹤；最美的女人将给你他们的红的灵魂和他们的身体，白而且香的；我将使你富强，而且幸福。”

但是诗人摇头答道：

“神和人们的父，你的报酬超越一切有死的人们的价值之上，这与你不死而且全能的手才相适合；所以我不要他。我现在已经富，强，而且幸福了。”

阿林坡思的神惊异起来了。他问道：

“怎么？诗人，在你肩上，我看见一件外衣遮满了尘埃；在你脚上，是困难而疲劳的道路的尘土；在你的手里，是一枝漂泊者的行杖，悲哀使你的额打皱了；苦味与忧闷宿在你的口边。你曾用了微笑迎接太阳的金车么？你是无家，同鸟一样，他的巢被烧掉了；你是孤独，同岩石上的野蔷薇一样。你怎么是富，强，而且幸福？你有什么呢？”

诗人答道：“有一个女人的心，伊听着我。”

神和人们的父微微的笑，将他光辉的掌放在诗人的肩上，说道：“倘若我使伊不再听你呢？”

“那时请将死给我。”诗人答说。

但是滂(Pan)，他是最好争论的人，躺在近傍的树丛里，交叉着羊脚，拿一枝有香气的桃金娘，拂他身边的苍蝇，用了粗重的低音喃喃的说道：“宙斯父呵，那时请你另外给他一个去替伊罢。”

推忒玛耶尔(K. Tetmajr)是波兰现代的诗人，他的诗最能表出现代人对于不可得的幸福的悲哀的怀慕。这篇小品收在德国巴音(K. Bain)博士的世界语《波阑文选》里，现在即据此

本译出。

宙斯在希腊神话里是宇宙大神，因为他能手发辟列，所以称作投雷者；他的宫殿在阿林坡思山上。滂是山林牛羊之神，容貌丑陋，羊脚而有角。在本篇内，神话的分子本来不很重要，不过顺便说明一句罢了。　　　　（八月十九日记）

感　慨

1921年9月22日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

我译了《清兵卫与壶卢》之后，又不禁发生感慨，但是好久没有将他写下来。因为在一篇小说后面，必要发一番感慨，在人家看来，不免有点像大文豪的序“哈氏丛书”，不是文学批评的正轨。但现在仔细一想，我既不是作那篇的序跋，而且所说又不涉文学，只是谈教育的，所以觉得不妨且写出来。

我是不懂教育哲学的，但我总觉得现在的儿童教育很有缺陷。别的我不懂得，就我所知的家庭及学校的儿童教育法上看来，他们未能理解所教育的东西——儿童——的性质，这件事似乎是真的。《清兵卫与壶卢》便能以最温和的笔写出这悲剧中最平静的一幕，——但悲剧总是悲剧，这所以引起我的感慨。他的表面虽然是温和而且平静，然而引起我同以前看见德国威兑庚特的剧本《春醒》时一样的感慨，而且更有不安的疑惑[1]。

---

① “惑”原作“感”。

《春醒》的悲剧虽然似乎更大而悲惨，但解决只在“性的教育”，或者不是十分的难事。对于儿童的理解，却很难了，因为理解是极难的难事，我们以前轻易的说理解，其实自己未曾能够理解过一个人。人类学生理心理各方面的儿童研究的书，世界上也已出了不少，研究的对象的儿童又随处都是，而且——各人都亲自经过了儿童时期，照理论上讲来，应该不难理解了。实际上却不如此，想起来真是奇怪，几乎近于神秘。难道理解竟是不可能的么？我突然的想到中国常见的一种木牌，上面刻着天地君亲师五个大字，这才恍然大悟。原来五者地位不同，其为权威则一，家庭与学校的教育也是专制政治的缩影；专制与理解，怎能并立呢！

《大智度论》里有一节譬喻说，“有一子喜在不净中戏，聚土为谷，以草木为鸟兽，人有夺者，嗔恚啼哭。其父思惟，此事易离，儿大自休。”这话真说得畅快。十年前在《儿童生活与教育的各方面》(Aspects of Child Life and Education，斯丹来霍耳博士编)上，一篇论儿童的所有观念的论文里，记得他说儿童没有人我的观念的时候，见了人家的东西心里喜欢，便或夺或偷去得到手，到后来有了人我及所有的观念，自然也就改变。他后来又说有许多父母不任儿童的天性自由发展，要去干涉，反使他中途停顿，再也不会蜕化，以致造成畸形的性质。他诙谐的说，许多现在的悭吝刻薄的富翁，都是这样造成的。(以上不是原文，只就我所记得述其大意。)大抵教育儿童本来不是什么难事，只如种植一样，先明白了植物共通的性质，随后又依了各种特别的性质，加以培养，自然能够长发起来。(幼稚园创始者福勒倍耳早已说过这话。)但是管花园的皇帝却不肯做这样事半功倍的事，偏要依了他的御意去事倍功半的把松柏扎成鹿鹤或大狮子。鹿鹤或大狮子当然没有扎不成之理，虽然松柏的本性不是如此，而且反觉得痛苦。幸而自然给予生物有一种

适于生活的健忘性，多大的痛苦到日后也都忘记了。只是他终身曲着背是一个鹿鹤了，——而且又觉得这是正当，希望后辈都扎的同他一样。这实在是一件可怜而且可惜的事。　（十年九月）

21·044

国 语

1921 年 9 月 23 日刊《晨报》
署名仲密
未收入自编文集

今日阅《教育杂志》的"国语号",看到几件妙的事情。一位讲言语学的,以为"分析语似乎是最文明的民族才能发生"。分析语的中国当然是天下最文明的民族,但是同语族的西藏安南缅甸又怎样呢?他又说中国语"平时使用起来,亦不觉他不便",我想老辈之于古文,当亦不觉他不便,然而到底不能争回古文的价值。我自己的便不便姑且搁起,单就实际上说,这缺少前置词(除了"自""于"两三个字)的中国语,即使最文明,也未免太简单一点了罢。

有一位张士一先生反对注音字母,说了许多妙话,经刘君把他驳的叫不出声来,可以不必再说了。但他有一句话说,"现在社会上还是需要旧有的汉字,……但是并不需要注音的字母"。老实说,现在社会上恐怕还是需要旧有的皇帝、辫子与缠足,并不需要共和与新文化。那么,是应该去请张大帅与辜老先生出山才好呢。有人吩咐戏剧应当迎合社会心理,大约也是同他一样的见识罢。

有一位国语大家，主张合并ㄋㄌ[1]两个注音字母。我也听说有几处地方ㄋㄌ不分，或是颠倒的，但不得因为自己不能分，便叫大家都不准分。譬如一个人不幸只有一只眼睛，却出主意叫各人也都用膏药贴煞一只，那怎能行呢？那拉氏这一个姓，大家都是知道的，照他那么一合并，便将不知道这是怎样读法。是 Nala 呢，还是 Lana？或者还是 Nana，抑是 Lala？真是莫名其妙了。

考察国语教育笔记里，关于南京第一女子师范学校是这样的一节记载。"校长张默君女士留美多年，听说于中国的旧诗赋很有研究，所以该校国文科颇注意到诗赋，说他是中国的'美文'。国语方面，未有所见。"简短的几句话里含有许多的意思，我看了不知道怎样说才好，只有苦笑。独自一个人要去弄美文也好，丑文也好，反正只糟了一个人。他自己如不可惜，譬如去吸鸦片烟，也只好由他去罢了。但是误人子弟，——这实在太可怕了。或者说，现在的冬烘先生，岂不多得紧，何必大惊小怪。这也的确不错，但我相信稚晖[2]先生的话，以为吸过外国空气的人总应当好一点呵。倘若这样，那么在中国研究"美文"，成绩当然要更好，何必去"乘桴浮于海"呢？

① "ㄋㄌ"原均作"乃力"。

② "晖"原作"辉"。



新希腊与中国

1921年9月29日刊《晨报》
署名仲密
收入《谈虎集》

近来无事，略看关于新希腊的文艺和宗教思想的书，觉得很有点与中国相像。第一是狭隘的乡土观念。如有人问他是哪里人，他决不说希腊或某岛某省，必定举他生长的小地方的名字。即使他幼年出外，在别处住了二十三十年，那里的人并不认他为本地人，他也始终自认是一个"外江佬"(Xenos)。第二是争权。他们有一句俗语云，"好奴仆，坏主人"，便是说一有权势，便不安分。所以先前对土耳其的独立之战，因为革命首领争权，几乎失败。独立之后，政治家又都以首领自居，互相倾轧，议院每年总要解散一回。第三是守旧。本国的风俗习惯都是好的，结婚非用媒婆不可，人死了，亲人(女的)须要唱歌般的哭，送葬的人都与死尸行最后的亲吻。他们又最嫌恶欧化。第四是欺诈。据说那里的东西只有火车票报章和烟卷是有定价，其馀都要凭各人的本领临时商定。做卖买的赢了固好，输了贱卖了的时候也坦然的收了钱，心里佩服买主

的能干。第五是多神的迷信。一个英国人批评他们说：

> 希腊国民看到许多哲学者的升降，但终是抓住着他们世袭的宗教，柏拉图与亚利士多德，什诺与伊壁鸠鲁的学说，在希腊人民上面，正如没有这一回事一般。但是荷马与以前时代的多神教却是活着。

详梦占卜，符咒神方，求雨扶乩，中国的这些花样，那里大抵都有，只除了静坐与采补。我讲了这些话，似乎引了希腊替中国解嘲，大有说"西洋也有臭虫"之意。其实是不尽然。我要说的是希腊同中国一样是老年国，一样有这些坏处，然而他毕竟能够摆脱土耳其的束缚，在现今成为一个像样的国度，这到底是什么缘故？

希腊人有一种特性，也是从先代遗留下来的，是热烈的求生的欲望。他不是只求苟延残喘的活命，乃是希求美的健全的充实的生活。宗教上从古代地母的秘密仪式蜕化来的死后灵肉完足与神合体的思想，说起来"此事话长"，不引也罢，且就国民生活的反影的文艺中引一个例。现代诗人巴拉玛思(Palamas)的小说《一个人的死》里，说少年美忒罗思(Metros)跌伤膝踝，医好之后，脚却有点跛了，他又请许多术士道姑之流，给他医直。一个大术士用脚把他的筋踢断，别一个来加以刀切手拗，又经道姑们鬼混了许久，于是这条腿已非割去不可，但他又不答应，随后因此死了。他为什么好了又请术士来踢断，断了又不肯割呢？他说，"或者将我的腿医好，或者我死。"又说，"用独只脚走还不如死。"小说中云，"他或死了，或是终生残疾，这有什么不同呢？他们实在不大能够分辨出这两件坏事的差别"。他们对于生活是取易卜生的所谓"全或无"的态度，抱着热烈的要求。他们之所以能够在现代的世界上占到地位，

便在于此。但是中国却怎样呢？中国人实在太缺少求生的意志，由缺少而几乎至于全无，只要看屡次的战乱或灾殃时候的情形的记载，最近如《南行杂记》第三“大水”的一节，也就可见一斑。自然先生原是“有求必应”的灵菩萨，他们如不大要活，当然着照所请。但是求生是生物的本能，何以竟会没有，所以我曾同一位日本医生谈起，他笑着不肯相信。然而中国人不大有求生意志，却又确是事实。——近来我忽然想到，或者中国人是植物性的，这大约可以说明上边的疑问。其实植物自然也要生活的，如白藤的那样生活法，的确可以惊异，不过我觉得将植物的生活来形容中国人，似乎比动物的更切当一点。

中国人近来常常以平和耐苦自豪，这其实并不是好现象。我并非以平和为不好，只因中国的平和耐苦不是积极的德性，乃是消极的衰耗的证候，所以说不好。譬如一个强有力的人，他有迫压或报复的力量，而隐忍不动，这才是真的平和。中国人的所谓爱平和，实在只是没气力罢了，正如病人一样。这样的没气力下去，当然不能“久于人世”。这个原因大约很长远了，现在且不管他，但救济是很要紧。这有什么法子呢？我也说不出来，但我相信一点兴奋剂是不可少的；进化论的伦理学上的人生[1]观，互助而争存的生活，尼采与托尔斯泰，社会主义与善种学，都是必要。不过中国又最容易误会与利用，如《新青年》九卷二号《随感录》中所说，讲争存便争权夺利，讲互助便要别人养活他，“扶得东来西又倒”，到底没有完善的方法。　　　　　　（十年九月，在西山）

---

① 原无“生”字，今增。



欧洲古代文学上的妇女观

1921年10月4日刊《妇女杂志》7卷10号
署名周作人
收入《艺术与生活》

一

欧洲文学的渊源，本有三支，一是希伯来思想，二是希腊思想，三是中古的传奇思想。这三种潮流本来各自消长，不相一致，到了文艺复兴时代（十五六世纪）方才会合起来，便成了近代欧洲文学的基本。我们现在所说，只是古代的情形，包含上古中古在内，那时这几种潮流还未会合，所以我们也将他分作三节，把最显著的几点极简单的说一说。

古代希伯来文学留传在今日的，便是一部《旧约》。《旧约》本是犹太教及基督教的圣书，但经了历史批评的研究，知道这一部圣书实在是国民文学的总集，里边有历史法律哲学，有诗歌小说，并非单纯的教典。本来宗教的著作都可以作抒情诗观，各派的圣书也多是国民文学的总集，如中国的《五经》便是一例，不过《旧约》整

理的最完全罢了。《旧约》里关于妇女的记述，第一显著的要算《创世纪》中夏娃的故事。

> 耶和华上帝就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领他到那人跟前。那人说，这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称他为女人，因为他是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。
>
> （创第二章第二二①至二四节）

这用亚当肋骨造成的，便是最先的女人夏娃。后来她听了蛇的诱惑，吃了智慧的果子，上帝将他们夫妻二人逐出伊甸乐园。

> 耶和华上帝……又对女人说，我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚；你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。又对亚当说，你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅，你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得餬口，直到你归了土，因为你是从土而出②的；你本是尘土，仍要归于尘土。
>
> （第三章十六至十九节）

以上男女创造的神话，当时当作神授的经训。历史的事实，原有很可非难的地方，但是现在大家既然承认他只是古代的传说，我

---

① "二二"原作"二"。

② "而出"原作"出而"。

们从思想上去考察他，却也有许多兴味。世界造成的始末，原是一切的人所想知道的，所以各民族间都有一种创世的神话。但是还有几个问题更为切要，如性的牵引，人生的辛劳苦楚，在古人的心目中都很神秘，不容易了解，于是只好用神话来说明他，上文所引的便正是这一类的起原的神话（Aitiological Myths）。农业的辛[①]劳，女人生育的苦楚的起原，他们便用了夏娃的故事去做解释。两性的神秘的牵引，他们自然更不明了，所以也是那样解释；这肋骨的话看去虽然很是粗鄙，但在类似的传说中却是比较的更有意义，近代的许多性的神秘主义的新思想，还是从此而出的（见本文第三节）。男性的强烈容易感受异性的激刺，古时的人便倒果为因的归罪于女性的诱惑；女性的成年又归罪于蛇的诱惑，在古代及野蛮民族里，以月经为蛇或魔鬼的作为的思想，甚是习见：这是对于那故事的学术的说明。至于女人的被轻视，乃是弱性（Weaker Sex）必然的运命，而且古代著作都出于男子之手，又在那样的时代，原是不足怪的了。

《旧约》里几篇历史上所描写的犹太社会，大半还是家长制度时情形，英国伯列（Bury）教授在《思想自由史》上说他反映出低级的文明，里面还充满着野蛮的习惯。他们的共通的信仰是人皆有罪，因此便发生祭祀与洁净两种思想。《利未记》一篇记的很是仔细，关于妇女的是这样说：

> 若有妇人怀孕生男孩，他就不洁净七天，像在月经污秽的日子不洁净一样。……他若生女孩，就不洁净两个七天。
>
> （利第十二章二又五节）

---

① “辛”原作“幸”。

再并第十五章十八节以下看起来，希伯来的禁欲思想差不多已很明显了。《新约》虽然是用希腊文写的，但实在仍是希伯来思想的典册。《马太福音》里说：

> 门徒对耶稣说，人和妻子既是这样，到不如不娶。耶稣说，这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的，这话谁能领受，就可以领受。　　（太第十九章十至十二节）

耶稣在《福音》里虽然没有正式的宣示，但是以独身为正的意思，已经即此可见。他在迦拿赴婚宴的时候，对他的母亲说：

> 妇人，我与你有什么相干。　　（约第二章四节）

这句话里无论藏着怎样的奥义，我们只照文字解说，拿来作希伯来思想的妇人观的题词，没有什么不适当的地方。

《旧约》里纯文学方面，有两篇小说，都用女主人公的名字作篇名，是古文学中难得的作品；这便是《以斯帖记》和《路得记》。以斯帖利用她的波斯王后的地位，破坏波斯大臣哈曼的阴谋，救了犹太一族的灭亡。路得是摩押族的女子，嫁与犹太人为妻，夫死无子，侍奉老姑同到伯利恒，后来依了犹太旧律，嫁给亲族中的波阿斯，便是大卫王的先祖。这两篇都是二千二百年前所作，艺术上很有价值，《以斯帖记》有戏剧的曲折，《路得记》有牧歌的优美。两个女主人公也正是当时犹太的理想中模范妇人，是以自己全人供奉家族民族的人，还不是顾念丈夫和儿子的贤妻良母，更不是后来的有

独立人格的女子了。

《旧约》里的《雅歌》八章，是一种特别的作品。从来的注释者都将他作宗教诗看，说是借了爱情表现灵魂与教会的关系的，但近来批评研究，才知道这实在是普通的恋爱歌，并没有别的奥义。英国摩尔敦(Moulton)教授等以为他是一篇牧歌，所叙的是所罗门王的事。但美国谟尔(G. F. Moore)博士说这是结婚时所唱的情歌的总集，所罗门不过是新郎的一种美称，这话似乎更为确实。《雅歌》中有一节道：

> 求你将我放在你心上如印记，带在你臂上如戳记，因为爱情如死之坚强，嫉恨如阴间之残忍。所发出的电光，是火焰的电光，是耶和华的烈焰。爱情，众水不能息灭，大水也不能没。
>
> （歌第八章六至七节）

我们看了这歌，觉得在禁欲思想的希伯来文学中，也有这样热烈的恋爱诗，仿佛很是奇异；但因此也可以得到一个教训，知道人性里灵肉二元原是并存，并不是可以偏废的了。

二

希腊思想普通被称作现世主义的思想，与希伯来的正相对抗，但他文学上的妇女观，并不见得比犹太更为高上。这也是时代使然，英国西蒙士(Symonds)说，“希腊的对于妇女的轻蔑，指示出他们光辉的但是不完全的文明上底一个最大的社会的污点”，批评的很是适当。不过因为这是根于社会制度，并不从宗教信仰而来的，所以如《利未记》中所说的那种思想也就没有。希腊的宗教并不禁忌妇人，有几种女神的崇拜还有专用女祭司的，至于女子的歌队舞

队更是很普通的了。

希腊的女人创造传说，在海希阿陀思(Hesiodos)的诗里，便是有名的般陀拉(Pandora)的故事。普洛美透思(Prometheus，意云"先见")与他的兄弟遏比美透思(Epimotheus，"后见")共造万物及人类，但是因为普洛美透思过于袒护人类，大神宙斯(Zeus)对他生了仇恨，想设法陷害他们。他命锻冶之神依照女神的式样造了一个女人，却放上一颗狗的心肝，然后叫众神大家资助，给她一切的技艺与美，便称她为般陀拉，意思就是"众赐"。大神将她送去给普洛美透思，但他知道宙斯的计画，辞谢不受；又去送给他的兄弟，遏比美透思便收受了，娶她为妻。般陀拉有一个箱子，是神给她的，嘱咐不可开看；她的好奇心却引诱她破了这个戒约，箱盖一启，里面关着的罪恶辛苦疾病，都飞了出去，只剩了一个希望，当她慌忙放下箱盖的时候，被关在里边，不曾飞出。自此以后，人生便多不幸，没有希望了。希腊的传说虽然也说人间病苦的原因起于女子，但与希伯来不同，因为他不曾含有以女子为不净的观念；他的对于女子的轻蔑，只是从事实上得来，不过是男尊女卑的社会里一种平常的态度罢了。般陀拉虽然称是最初的女人，但是以前已有人类；至于未有女人以前的人类怎样的衍续下来，这一个难解的问题，诗人却未曾说及。

诃美洛斯(Homeros，或译荷马)两篇史诗，本是叙英雄战争冒险的事，但女人也颇占重要的位置，如《伊里恩的诗》(Ilias，通俗称Iliad)里的安特洛玛该(Andromakhe)及《阿迭修斯的诗》(Odysseia通称 Odyssey)里的沛纳洛贝(Penelope)，都是世间模范的贤妇，描写的很有同情。还有造成伊里恩大战争的海伦纳(Helene)，在道德上本来很有可以非难的地方了，(她本是斯巴达王后，随了伊里恩王子逃走，斯巴达王号召希腊各邦来攻伊里恩，苦战十年，才将

这座城攻破了。)但是希腊诗人对于她也很是宽容,并没有加上什么破家倾国这些称号;有人还做了辨正,说跟了伊里恩王子去的只是她的影象,自己却隐居在埃及。我们从这里很可以看出希腊的特有的精神。平民诗人像海希阿陀思的人,很透彻的看见人世的苦辛,所以不免将苦味连带的加到弱性上去;但他们又是现世思想的、尚美享乐的民族,他们的神祠里有威严的大神,也有恋爱女神亚孚罗迭推(Aphrodite)。他们以海伦纳为美的化身,常住的青春的实体,恋爱女神的表现,因此自然发生一种尊崇的感情。等到雅典文学时代,悲剧诗人多喜在神话传说上,加上一层道德的解释,于是海伦纳的生平又不免有许多缺憾发现了。

史诗时代以后,诗歌很是发达,但纯粹的抒情诗不很盛,最多的是格言诗讽刺诗及仪式上用的合唱的歌。我们在这三种诗的性质上,可以豫料他对于妇女恋爱等的题目,未必有赞美的话。格言及讽刺诗在文学的谱系上,从海希阿陀思派史诗出来,与后来的戏剧及哲学相接联;在这样的常识的文艺作品上,感情当然不能占什么重要的位置;从当时的常识看来,妇女自然是弱性,结婚只是买卖了。合唱歌原系祭祀竞技等时的歌曲,于是一方面关系也就较少。我们现在从讽刺诗里举出两个例来,可以见其一斑。舍摩尼台斯(Semonides)有一首一百十九行的长诗,形容十类的女人,用十种物事做比喻。他起首说:

> 最初神造女人的心,成种种不同的性质。他造一种人,像硬毛的猪。她的家里各物凌乱,沾染污泥,在地上乱滚。她自己也污秽,穿着不洗的衣服,坐着,在粪堆里肥壮起来。

其次列举狐、狗、泥、海水、驴、鼬、马、猴为比,最后一种是蜜蜂,是

唯一的良妻了;但他还总结一句说:

> 宙斯造了这最上的恶,——便是女人;他们好像是好的,但你去得了来的时候,她便变了祸祟。

他的话可以算是苛酷了,可是还不能比"辣诗人"息坡那克思(Hipponax)的这两句诗:

> 女人给男子两个快乐的日子,
> 在她结婚及出丧的时候。

希腊的抒情诗虽然流存的很少,但因为有一个女诗人萨普福(Sappho),便占了世界第一的位置。她是列色波思(Lesbos)岛的人;原来住在那边的希腊人属于爱阿里亚族,文化最高,风气也最开通,女子同男人一样的受教育,可以自由交际,不像雅典的将女子关在家里,作奴隶看待,也不像斯巴达的专重体育,只期望她生育强健的子女;所以列色波思当时很多女诗人,大家时常聚会,仿佛同后来雅典的哲学家讲学一样,萨普福便是这样团体里的领袖。她的古今无比的热烈的恋爱诗,历来招了许多的误解,到了四世纪的时候,法王命令将她的诗集和别的所谓异教诗人的著作,一并烧了;因了这回热心的卫道的结果,我们所能看见的女诗人的遗作,只剩了古代文法字典上所引用的断片,一总不过百二十则,其中略成篇章的不及什一了。但便是这一点断片,也正如《希腊诗选》的编者 Meleagros 说,"花虽不多,都是蔷薇"。她的恋爱诗第一有名的是《寄所爱》(Eis Eromenan,此字系女性),只是极不容易译。我们现在抄译几则短句,也可以知道她的恋爱的意见了。

爱(Eros)摇我的心,如山风落在栎树的中间。

(断片四二)

爱摇动我,——融化支体的爱,苦甜,不可抗的物。

(同四十)

这苦甜(原语是甜苦 Glykypikron)一句话,便成了后来许多诗人的爱用语。下列的两行,却又似柏拉图(Plato)的哲学问答里的话了。

看了美的人,必是善的。

善的也就将要美了。　　(断片百一)

希腊戏剧起源于宗教,他的材料差不多限于神话及英雄传说;但是戏曲家的作法和思想逐渐改变,所以在这范围内也就生出差异来了。最初的悲剧家爱斯吉洛斯(Aiskhylos)用了他虔敬的宗教思想,解释传说的意义,他的悲剧里的妇女(其实连男子也是如此)都不过是所谓上帝的傀儡,如遏来克忒拉(Elektra)的为父复仇,许沛美斯忒拉(Hypermestra)的背父从夫,一样的是神意,没有个人的自由意志。所福克来斯(Sophokles)不管这些宗教和道德上的意义,只依了普通的心理,描写古时的事情,剧里的女性更有独立的性格了;如安谛戈纳(Antigone)因为葬兄得罪,甘心就死,做了英雄的事,实际上却仍是一个温和的弱女子,并不是人情以外的女英雄,他的艺术更精美了。但思想最特别的,要算是欧立比台斯(Euripides)。他生在二千四百年前,思想却很进步,凭了理性,批评传统的伦理,欧洲人常将他比现代英国戏剧家伯纳萧

(Bernard Shaw)。他的剧里多描写世间所谓恶德的女人,所以被称为憎恶女性者(Misogynistes),其实是正反对的;他对于他们很有同情,或者还有多少的辩护。譬如美代亚(Medea)因其夫他娶,用法术谋害新妇,又杀了自己的子女,驾飞龙车逃去;又法特拉(Phaidia)爱前妻之子,被他拒绝,便诬陷他致死,随后她也悔恨自杀。这两个人,在平常的眼光看来都是恶妇了;但欧立比台斯知道"爱情如死之坚强,嫉恨如阴间之残忍",共同的人性到处存在,只因机缘凑合,不幸便发生悲剧,正如星星的火都有燎原的可能性,不过有的不曾遇风,所以无事罢了。理想的悲剧能够使人体会剧里人物的运命,感到悲哀,又省察自己的共同的人性,对于将来感到恐怖:欧立比台斯的著作可以当得这个名称。他的剧里也有淑女,如亚尔开谛思(Alkestis)替丈夫的死,但我们所感到的不单是她的贞诚勇敢,却多看出她丈夫的利己与卑怯,这又是作者的手段与他的微意之所在了。

希腊悲剧这题目很是广大,现今只就关于妇人问题的略略一说;至于喜剧因为流传的很少,又性质上原是一种讽刺的俗曲,对于妇女大抵都是讥笑的态度,与讽刺诗人相似,所以现在也不再说及了。

三

中古时代的思潮,以基督教为本,因了社会情状的关系,生出种种变化,如骑士制度,圣母崇拜等,错杂起来便造成中世的传奇思想。基督教本是希伯来思想的嫡裔,但经过耶稣的修改,对于妇女的严厉的意见,已经宽缓一点了。但到使徒的手里,不免又苛刻了许多,而且教会的作止规条逐渐制定,于是摩西的精神重复得势了。如圣保罗说:

你们当顺着圣灵而行，就不成就肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争。

（加拉太书第五章十六至十七节）

那些属基督的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了。（又第二十四节）

男不近女倒好。（哥前第七章一节）

这个禁欲思想，直到路德出现为止，很占势力。这原是理想的出世法，但对于世间法他也有这几种教训：

叫自己的处女出嫁是好，不叫她出嫁更是好。

（哥前第七章三十八节）

各人的头就是基督，女人的头就是男人。

（又第十一章三节）

女人要沉静学习，一味的顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃。且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪过里。

（提前第二章十一至十四节）

并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。

（哥前第十一章九节）

他们（指女人）总要顺服，正如律法所说的。

（又第十四章三十四节）

以后教会的神父便更变本加厉，又因了当时罗马王朝侈华恣肆的反动，造成极端的厌世憎女的思想。台土利安（Tertulian）说：

女人！你应该穿着丧服破衣走，你的眼里满盛哀悔之泪，使人们忘记你是人种的祸祟。女人！你是地狱的门。

人必当独身，纵使人种因此而绝灭。

圣奥古斯丁（Augustine）说：

独身者将在天上辉耀，如光芒的众星；生他们的父母却像无光的星。

阿列根（Origen）说：

结婚是非神圣而且不洁，是私欲的一种方法。

他这样说，也便实行他的主义，自宫以避诱惑了。（以上多据德人倍贝尔《妇人论》中所引。）这样下去，非人情的禁欲主义，差不多完全主宰了世界。到六世纪玛松（Macon）会议，遂有女人有无灵魂与人格的讨论，他的结果是大多数的否决！

但是六世纪以后，欧洲政教的形势也逐渐改变了。罗马东迁，小国纷纷建立，遂成封建制度；新兴民族受了教会热心的劝导，也都转为基督教徒，于是圣母崇拜突然兴起，和封建底下的骑士制度联合，造成那种传奇的妇女崇拜。原来欧洲各民族在未受基督教的洗礼以前，各有他们自己的宗教，教会虽然使他们在仪式上改了宗，但是根柢上的异教思想，一时不能变换；所以教会里用了剿抚兼施的办法，一面将势力较小的诸神悉数打倒，并入地狱里，做撒但的部下；一面却将在民间占有势力的诸神提拔起来，改换名称，

分配作古代的圣徒，如海神变为圣尼古拉之类。馀下一个最大的女神，南欧的亚孚罗迪推（Aphrodito）或威奴思（Venus），北欧的遏陀（Edda）或弗勒雅（Freya），都是代表女性体用的大神，生气的宗教之主体，便被改作圣母；于是以前不大被人尊重的圣马理亚，至此遂成了普遍的崇拜了。

骑士制度的完成，却纯是政治上的关系。一国的王并不是直接的统辖臣民，藉了租税力役，保守他的国土；他将土地分封给人，为侯伯等，有事的时候，便专靠他们的帮助。侯伯等诸贵族又招养许多武士，替他们出力，因为武士都是擐甲骑马，所以称作骑士。这骑士制度实在只是一种主仆关系，武士这一字（英国作 Knight）本有仆役的意思；不过他是仆而非奴，故地位稍为尊严，也较自由。但是他仆役的职务，原是存在，对于他的主人，有绝对忠顺的义务。他的主人在宗教上有神的父子及圣母，在政治上有王与直接的主君——及主母。因为主君有时以战争外交种种关系，暂时离家，他的统治城堡的威权，便由他的妻来代表，所以贵族的夫人们，在他们属地内也得了极大的尊崇，有这圣母与主母两重的崇拜正在流行，一般女性的价值，就因之增高。在一方面游行骑士的训条，于为宗教及主君尽忠之外，又誓言尊敬妇女，一方面骑士文学的恋爱歌，也渐以发生了。

〔关于中世尊重妇女的事业，颇有疑问。德国倍贝尔（A. Bebel）便极不相信，在《妇人论》第一分卷中云，“空想的传奇派与有心计的人们，努力的想将这个时期（十二至十四世纪）当作道德的时代，真诚的尊敬妇女的时代。……其实这时候，正是极凶的私刑法的时代，一切组织都散漫了，武士制度差不多变了路劫强盗和放火的职业。这样行着最残暴的凶行的时代，决不适宜于温柔与诗的感情的发达，而且他反将当初存在的，那一点对于女性的敬

意，毁坏净尽了。……”这就事实上说，当然是如此，但我们可以确说，在文艺上当初曾有这一种思想的表现，便是倍贝尔自己也原是这样说。〕

骑士文学的发生，我们可以将他称为人们对于女性的解放的初步。在异教时代，男女可以自由的歌咏恋爱的甜苦；基督教来了，把人类的本能统统抹杀，他们虽然照旧结婚生殖，但如圣耶隆姆（Jeromo）说：

> 结婚至好也是一件恶行，我们只能替他强辩，替他祓除。

所以世间以为男女关系是不得已的污恶，不是可以高言的，更无论咏叹了。（因这污恶的观念，养成一种玩世态度，作放纵的诗歌的，是禁欲思想的别一方面的当然的果实。）到了这时代，女性以圣母和主母的两种形式，重复出现于世，潜伏着的永久的人性，在诗人胸中觉醒过来，续唱他未了的歌，正是自然的事。但是这两个女性的代表，虽然同是女人，却都有神圣威严围绕着，带着不可逼视的光芒，诗人的爱于是也自然的离了肉体，近于精神，差不多便替文艺复兴时代的“柏拉图的爱”（Platonic Love）做了先驱了。

骑士文学的发达，是逐渐的。最初是史诗的复活，借了十字军护教的英雄，咏叹人生的活动，先是叙战争，次叙冒险，随后叙恋爱；先是专讲正教的人物，其后也渐及异教。但这都是叙事一面，到了普洛凡斯（Provence）文学兴起，于是抒情诗遂占势力，恋爱成了诗中的主题。这个倾向，在欧洲文学界上本来是共通的，普洛凡斯（即法国南部一带）地处南方，思想又较自由，所以首先发现；他的影响渐渐由南而北，遂遍西欧。普洛凡斯的这种诗人，特别有一种名称，叫作忒洛巴陀耳（Troubadour），多是武士或贵族出身。他

们诗里的主旨是爱,——对于神及女人之爱。但是两者几乎有混同的倾向,因为忒洛巴陀耳的恋爱的对象都是已婚的主妇,并非处女,诗中只有爱慕而无欲求,也没有结婚的愿望。这个原因,上面已经说及,便是这里的所谓恋爱,并非平等关系,乃是从主仆关系出来的,所以诗中的爱人在实际是威严的主母,与圣母之可仰而不可即仿佛一样。诗人的"恋爱的服务"(Service of Love),先为诗歌的请求,倘主母许可,正式的与以接吻及指环等亲身之物,以为印证,以后便承受他的诗的赞美。这恋爱的服务虽然因为公认恋爱,可以说是人性解放的初步,却还受各种束缚,有许多非人情的地方。他们所爱的既然是一个神圣的偶像,——圣母或主母——诗中的恋爱因此也自然是理论而非经验,是理想上的当然而非人情上的必然:这正是不得已的缺点。理论的恋爱虽然可以剖析的很是微妙,但没有实际的无穷的变化,所以忒洛巴陀耳的诗只以巧妙胜,不以真挚胜。英国且德(H. J. Chaytor)在所著《忒洛巴陀耳》(The Troubadours)中总叙这类恋爱诗的要旨云:

> 诗人首先赞美其所爱者;她在肉体上精神上都是完全,她的美照耀暗夜,她的出现能使病者愈,使悲者喜,使粗暴者有礼,等等。诗人的对于她的爱与贞壹是无限的:和她分离将比死更坏;她的死将使世界无欢;而且他欠她一切所有的善或美的思想。这只为她的缘故,他才能够歌吟。与其从别人受到最高的恩惠,他宁可在她手里受无论怎样的苦痛和责罚。……这个热情变化了他的性质:他是一个比先前更好更强的人,预备饶恕他的仇敌,忍受一切肉体的艰苦;冬天在他同愉快的春天一样,冰雪像是柔软的草地和开花的原野。但是如或不见还报,他的热情将毁灭他;他失了自制,同他说话

也不听见，不能吃，不能睡，渐渐变成瘦弱，慢慢的陷到早年的坟墓里去了。即使这样，他也不悔恨他的恋爱，虽然他（指爱）引他到苦与死里去，他的热情永久的变强，因有希望扶助着他。但是倘若他的希望实现了，他欠这一切，都出于夫人的慈惠，因为他自己的能力是一点都不能有所成就的。

我们在这里再引一节颂圣处女马理亚的诗，忒洛巴陀耳的恋爱诗风差不多可以略见一斑了：

夫人（Domna），无刺的蔷薇，甜美在一切花之上，结实的枯枝，不劳而生谷的地，星，太阳之母，你自己父亲（指神）的保母，在世界上或远或近，没有女人能够像你。（案枯枝意即指处女。）

夫人，净而且美的处女，在产前如此，其后亦然；耶稣基督从你受了肉身，而不使生瑕，正如太阳照时，美光通过窗上玻璃而入内。

这种骑士的诗歌，虽然有一种窠臼，但是略能改正社会上对于妇女的观念，颇有功绩。德国同派的诗人于赞美意中的个人以外，兼及女性的全体，其态度尤为真诚而平允。如来因玛耳（Reinmar von Hagenau）诗云：

女人，怎样的一个祝福的名！
说来怎样的甜美，想来怎样的可感谢！

乌尔列息（Ulrich von Lichtenstein）云：

我想神不曾造过比女人更好的物。

又诗云：

女人是净，女人是美，
女人是可爱而且优雅，
女人于心里困苦的时候是最好，
女人带来一切的好事，
女人能召男人向名誉去；
阿，能承受这些的人是幸福了。

至于华尔德(Walter von der Vogelweide)下面的话，又与但丁(Dante)的意见相一致了：

恋爱的最好的报酬，是男子自己品格的增高。
有着好女人的爱的人，
羞耻一切的恶行。

以上所说，是中古时代顺应了社会潮流而发生的一派文艺思想，但同时也别有反抗的一派，占有相当的势力。在各种传奇(Romance，散文或韵文的，多含神异分子的故事)里最为习见，如福斯德(Faust)博士卖灵魂求快乐，丹诃什尔(Tannhäusor)人爱神山(Venusberg)之类，便是一例，但在弹词《奥加珊与尼古勒德》(Aucassin et Nicolette)里，这趋向最为明了。奥加珊爱奴女尼古勒德，但是他的父亲伯爵不答应，叫女的教父子爵劝诫他，说倘若

娶了尼古勒德，将坠地狱，不得往天堂里去。奥加珊答说：

在天堂里我去干什么呢？我不想进去，我只要得我的甜美的朋友，我所挚爱的尼古勒德就好了。因为往天堂去的，都是那些人：那老牧师们，老跛脚和那残废者，他们整天整夜的在神坛前，在教堂底下的窟室里咳嗽；那些穿旧外套和破衣服的人们；那些裸体、赤足、都是伤痕的；饥饿干渴，寒冷困苦而死的。这些人们往天堂去，我与他们一点都没有干系。但是地狱里我却愿去。……我愿到那里去，只要有我的甜美的朋友尼古勒德在我的身旁。

其后叙述尼古勒德从幽居中逃出，月夜经过园中的情景，令人想起所罗门的《雅歌》：

她用两手拿着衣裾，一手在前，一手在后，轻轻的在堆积在草上的露里挨着，这样走过了花园。她的头发是黄金色，垂着几缕爱发；她的眼睛，蓝而带笑；面色美好，嘴唇朱色，比夏天的蔷薇或樱桃更红；牙齿白而且小；她的乳坚实，在衣下现出，如两个圆果；她的腰很细，两手可以围过来。她走过去的时候，踏着雏菊，花映在伊的脚背和肉上，仿佛变了黑色，因为美丽的少年处女是这样的白。

在《浪游者之歌》(Carmina Vagorum)集里，也多有这类赞叹肉体美的句子，如：

额呵，喉呵，嘴唇呵，面颊呵，

都给与我们恋爱的资粮；
但是我爱那头发，
因为这是黄金的颜色。

又如《美的吕提亚》(Lydia bella)的首节云：

美的吕提亚，你比清早的新乳，
比日下的嫩百合还要白！
同你的玫瑰白的肉色相比，
那红蔷薇白蔷薇的颜色都褪了，
那磨光的象牙的颜色都败了。

(据英国西蒙士编《酒与女人与歌》)

《浪游者之歌》是当时在欧洲各大学游学的少年教士所作，用拉丁文，多仿颂歌体，而诗的内容，却是西蒙士所说的酒与女人与歌，我们从这里可以看出禁欲思想的失败，知道将有什么新的发展要出现了。

这新的发展，便是文艺复兴与宗教改革。文艺复兴是异教精神的复活，但是伊大利的文艺家用了和平手段，使他与基督教相调和，顺了骑士文学的思潮，将希腊思想渡了过来。宗教改革本是基督教的中兴，改革者却出于激烈反抗的态度；路德根据了自然的人性，攻击教会的禁欲主义，令人想起浪游者的诗，实在是颇妙的一个反比。路德说：

凡是女人，倘若她不是特别的受过上天的净化，不能缺少男人的伴侣，正如她不能缺少食饮睡眠，或别的肉体需要的满

> 足一般。凡男子也不能缺少女人的伴侣。这理由是因为在我们天性里，深深的种着生育的本能，与饮食的本能无异。所以神使人身上有肢体血管精液，并一切必需的机官。倘有人想制止这自然的冲动，不肯容人性自由，他正如想制止自然令弗自然，制火令弗烧，制水令弗湿，制人令弗食饮睡眠。

这一节话，即以现在的眼光看来，也非常精确，几乎是现代讲“性的教育”（Sex-education，以性的知识授予儿童，谓之性的教育，或译两性教育，不甚妥）的学者的话了。但他又说：

> 将妇女拿出家庭以外，他们便没用了。……女人是生成管家的，这是她的定命，她的自然律。

我们可以知道，他的意见终是片面的。因为他在这里又过于健全，过于实际的；正如文艺复兴的文人的“柏拉图的爱”，因为过于理想，过于抽象，也不免为片面的一样。

伊大利诗人但丁（Dante）和同时的彼得拉耳加（Petrarca）一样，一面是文艺复兴的前驱，一面又是忒洛巴陀耳的末裔。他的《神的喜剧》（Divine Comedy）里面，包罗中世的政教道德思想的纲要，他的《新生活》（Vita Nuova＝New Life）又是醇化的恋爱观的结晶。他在九岁的时候，遇见贝亚忒列契（Beatrice，这是假名，即忒洛巴陀耳诗学上所谓诗名 Senhal），便发生初次的，亦是永久的恋爱，如《新生活》上所说，他看见了“比我更强的神”——爱神——了。但是那女人终于不很理他，正与彼得拉耳加所爱的劳拉（Laura）一样，但丁却终身没有改变，因为他的爱是精神的，不以婚姻为归宿，仿佛是忒洛巴陀耳的“宫廷之爱”（Courtly Love），而更

为真挚。在但丁这爱的经验,实在是宗教的经验(据弗勒丘著《妇人美的宗教》中所说),圣书上“神即是爱”这句话,便是他的说明。世间万有都被一个爱力所融浸,这也就称作神;人们倘能投身爱流,超出物我,便是与神合体,完成了宗教的究竟大愿。但是大多关闭在自我的果壳里,不易解脱,只有在感着男女或亲子之爱的顷刻,才与普遍的力相接触,有一个出离的机会。由爱而引起的自己放弃,是宗教上的一种最要素,所以爱正可以称为入道之门。但丁以见贝亚忒列契之日为新生活的发端,以爱的生活为新生活的本体,便是这个意思了。

但丁的恋爱观,本出于忒洛巴陀耳而更为精微真挚,又是基督教的,与文艺复兴时的“柏拉图的爱”相似而实不同,柏拉图在《宴飨》(Symposion)篇中记梭格拉第述女祭司神荣(Diotima)之言云:

> 进行的次序,或被引而历经所爱事物的次序,是以世上诸美为梯阶,循之上行,以求他美:自一至二,自二以至一切的美形,自美形至美行,自美行至美念,自美念以上,乃能至绝对美的概念,知何为美的精华。……这是人所应为的最高的生活。从事于绝对美的冥想。
>
> 爱是最上的力,是宇宙的、道德的、宗教[①]的。爱有两种,天上的与世间的:世间的爱希求感觉的美,天上的爱希求感觉以上的美。因为感觉的美正是超感觉或精神的美的影子。所以我们如追随影子,最后可以达到影后的实体,在忘我境界中得到神美的本身。　　　　(《妇人美的宗教》七)

---

① “宗教”原作“教宗”。

感觉美的中间，以人体美——就中又以妇人美为最胜。又依善美合一之说，人的容貌美者，因他有精神美——即善——的缘故，譬如灯笼里的火，光达于外。因此在文艺复兴时期，妇人——美妇人的位置与价值，很是增高。但是如英国弗勒丘(J. B. Fletcher)在《妇人美的宗教》里说：

> 柏拉图的爱，从人情上说来，是自私的。他注视所爱的面貌，当作他自己冥想的法喜的刺激剂。这几乎有点僵尸(Vampire)似的，他到处游行，想像的吸取少女及各物的甜美，积贮起他的心的蜜房。

因此文艺复兴的尊重妇女，也不是实在的，正如中古的女人崇拜一样，但是新的局面却总由此展开了。(文艺复兴时代，在本篇范围之外，故不详说。)

综观以上所说中古以前文学上的妇女观，差不多总在两者之间，交互变换，不将女人当作傀儡(这字的意义，实在不能与英文的doll相当。古书里说老莱子弄雏于其亲侧，这雏字倒颇适切，只可惜太古了。日本有一种小儿祝日所祭的人形，还称作雏)，便当作偶像！但这是时代的关系，无足怪的。历来的文学，本来多出在男子的手里；便是女人所作，讲他们自己的，也如英国约翰弥勒(J. S. Mill)所说，大半是“对于男子的谄媚”。但是这些历史上的陈迹，无论怎样芜秽，却总是发生现代思想之花的土堆，——别一方面，科学的知识固然也是一个最大的助力。如耶稣说：

> 那起初造人的，是造男造女，并且说，“因此，人要离开父

母，与妻子连合，二人成为一体。"（创二之二四）你们没有念过么？既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。

（太第十九章四至六节）

康德（Kant）也说：

男女联合，成为一个整的全体；两性互相完成。

（据倍贝尔书中所引）

又如性的神秘主义，在十八世纪以前，瑞典播格（Swedenborg）、路易斯勃勒克（Ruysbroeck）等，以基督教为本，大加提倡；到了近代，也很有这倾向，但是经过了科学的洗礼，更为彻底了。神秘派于人间的男女亲子关系上，认出人神关系的比例，因为神是宇宙之源的"一"，万有的生活原则，本来无不与他相应，性的牵引与创造，当然可以有神的意义。现代的诗人却更进一层，便直认爱即是神，不复以爱为求神的梯阶，或神之爱的影子，即此男女亲子的爱，便有甚深无量的意义，人人苟能充他的量，即是神的生活了。他们承认男人是男人，女人是女人，小儿是小儿，这是现代科学思想之赐，也就是造成他们的平易而神秘的思想的原因了。英国嘉本特（E. Carpenter）在他的《婴孩》（The Babe）诗中说：

两个生命造出一个，只看作一个，
在这里便是所有的创造。

这可以称是他的现代的性的神秘主义。（他有一部《爱的成年》，讲男女问题极为正确，经郭君译出，在北平出版。）以下一节，是威尔

士(H. G. Wells)的话,我们引来作本篇的结束:

> 我想,同事的欲求,将自己个人的本体没入于别人的欲求,仍为一切人间的爱的必要的分子。这是一条从我们自己出离的路,我们个人的分隔的破除,正如憎恶是这个的增厚一般。我们舍下我们的谨慎、我们的秘密、我们的警备;我们开露自己;在常人是不可堪的摩触,成为一种喜悦的神秘;自卑与献身的行为,带着象征的快乐。我们不能知道何者是我,何者是你。我们的禁锢着的利己,从这个窗户向外张望,忘了他的墙壁,在这短的顷刻中,是解放了,而且普通了。
>
> (据路易士著《嘉本特传》中所引)

〔附记〕 我动手做这篇文章,是在三月中旬的病后,才成了半篇,因为旧病又发,也就中止了。迁延日久,没有续作的机会,对于编辑者及读者诸君实在很是抱歉。现在病势略好,赶即续成此篇,但是前后相距已有四月,兴趣与结构计划多有改变,山中又缺少参考的便利,所以遗漏错误在所不免,笔法亦前后不同,须求读者的原谅。

(一九二一年七月二十一日,在北平西山)

在希腊诸岛[1]

1921年10月10日刊《小说月报》12卷10号
[译文]署周作人译
收入《永日集》

在田野的希腊，至今仍有诃美洛思(Homeros)时代的风气馀留着，而尤以游人少到的爱该亚(Aigaia)诸岛为然。这不但是那优美流利的言语，虽然颇有改变，却令人想起六音步诗(Hexameter)的波动，纵或没有他的庄严；便是那人民的生活思想，也起源于不可记忆的古昔。在每座荒山上，有一个友迈阿思(Eumaios)在他的牧舍(Mandra)里，带着几只凶猛的系铃的狗，他们都认生客为敌人；阿迭修斯(Odysseus)航海，坐在一只船里，同我们在希腊陶罇上所见的一样，船头上画着这样的一副大眼睛，也正如古时；沛纳洛贝(Penelopē)[2]在手织机上织布或鲜艳的绒毯；一样的简单的饮食，一样的开放的款待；神女(Nereid)们出现于溪边山上，哈隆

① 英国劳斯作。

② 原注：友迈阿思是阿迭修思漂泊十年后回家时所遇见的牧羊人，沛纳洛贝是阿迭修思的妻，俱见诃美洛斯史诗《阿迭修斯故事》(Odysseia)中。

(Charōn)来叫死者同行。这也不是怎么久远的事,那瞎眼的诃美洛斯们在乡间踯躅而行,唱古代的英雄诗,来报答人家的欢迎;只是现在他们的题目并非忒罗亚(Troia),却是希腊对土耳其的自由之争罢了。

你的主人到大门口来欢迎你。你走进屋里,外面都是盲墙,但在里面是房屋向院子开着窗户,或者旁边还有一带露廊。在门口,他们给你捧出面盆和手巾来,家里的儿子或女儿倒水在你的手上。你坐在方凳或长椅上,主妇亲自端出一盘的糖食,—— 一小瓶美味的果酱,你从这里舀出一瓢,依照规矩祝伊的健康,伊也回答。以后便是吃饭,女人们伺候你和你的主人;末后是乳香酒,盛在小瓶子里,和蒲陶无花果或瓜类一同拿上来;一个食客,一半是仆役,一半是朋友,是主人的同族,接连的替你斟这有力的醇酒,他自己也有时可以尝到。他坐在角上,很恭敬的加入谈话;外边一两个更卑的仆役,站着听屋内的情形。你的主人很是好奇,他要知道你是什么人,住在哪里,多少收入,是否有妻,如没有,便问何以没有,总之关于你的一切,而且他自己也一样的肯告诉你。你愿意停留,也是欢迎的,而且照例这决不想到报酬。就是穷人也常愿留你作客。有一次,在离雅典(Athenai)不远的地方,我雇了一个人和骡子,旅行半日,略略争论之后,我们议定价钱三个特拉赫玛(Drachma),大约值十八便士。这个契约,加上一啐的酸酒,便签定了。他问我道,“你在那里吃面包呢?”我说,“我想,便在这里。”就是指这咖啡店。“来,同我吃去。”他答说。于是我便同我的骡夫吃了早饭,我们吃的食物是很简单的,但是很丰富,而且殷勤的相劝:盐鱼,面包,干酪,酒,无花果,蒲陶,装在一个木盘里,我们便斜靠的坐在地板上;牧师的食前祷告,说得很长,尽可以用在市长大人的宴会上。我旅行回来的时候,他又坚执的请我吃饭,这回是几大片黑面包和

一个很大的生葱头。

在山冈间，滂(Pan)[①]是还没有死；即使他或者睡着了，总之神女[②]是醒着的。形状是很美的女人，(民间俗语里说，“美如神女”，或云，“丑如运命女神”。)穿着白衣，披着长的黑发，他们寻孤独的牧人或旅客和他说话；他如不能拒绝他们，那是祸祟到了。回答是极危险：他们使他变哑，或者使他一个支体偏枯，无论如何总加害于他。一个老人，他是一所古话的栈房，曾经告诉我，一夜里他看着羊，听到神女的声音，好像许多铃声，自此以后他再也听不清楚，因为她们使他变聋了。要使她们无害，你用黑柄的刀在你周围画一个圈子，她们便不能走进这里面来。树林的神女和女泉的神女也不曾去；只要看圣井上的小庙，或是那树和她所受的布片及葱头的贡品[③]。

在全国里，几乎每个田野，都有荒废的神祠或简单的围场，各有它的守护的圣徒；这令人想起古代希腊田庄里，特地给滂和神女

---

① 原注：滂在古代希腊神话里，本是牧神，后来因为他的名字与希腊语“一切”这一个字同音，所以改变作大神了。布鲁达克(Plutarchos)说，耶稣降生的一年，有人在海边听得呼声“大的滂死了！”于是满山都是哭声。但是基督教代异教而兴，异教的神却并不死，只是改名换姓，仍受人的礼拜。旧日滂的神祠，改作“滂那吉亚”——一切圣——即圣处女的庙，至今还是存在。

② 原注：神女在古代希腊总称宁菲(Nymphai)，分作海的神女(Nereides)河的神女(Naiades)山的神女(Oreiades)树的神女(Dryades)诸种，只是女性的精灵，没有什么恶意，在现代希腊总称之曰 Neraides，古文宁菲一语只存其原义作新妇解，不复用了。对于神女的那些恐怖，大约也是改为基督教以后所加上的。

③ 原注：布片是病人所献，求病愈的。依感应魔术的法则，支体有病，将金属或泥蜡模造这支体献在庙里，可以祛魔愈病。但是贴身的衣也可代用，因为衣服也算是全身的一部分，而且染有病气，所以可为病体的代表。

们所留起的角落来。这些地方又多有东罗马的遗迹留存，所以我们不难相信，这里面至少也有若干是以先礼拜滂的地方。他们在地图上并不标出，只在地方传说里有人知道；倘可以将他们所供的圣徒名字造成一个表，应当能够明瞭他们的起源。他们的大多数是奉圣处女（Panagia）的，我们从这名字里去听出古神的回响，或者不是过于空想，如我们看见兑美推尔（Dēmētēr）怎样的变成圣地米忒利（Dimitri），蔼来初亚（Eileithyia）①怎样的变成圣勒夫忒利（Lephteri）。

那三个运命女神②仍旧纺着她们的无情的线；她们在初生婴孩的头上写下他的定命，洗礼的夜间倘不给这姊妹们设备食物，这人家便要交恶运了！恶眼③也须永远防备，它如落在你的上头，不可疏忽，须三次唾④在你的胸里，正如他们在谛阿克利多斯（Theokritos）的时代所做一般。你死的时候，这是哈隆（Charōn）凶

① 原注：兑美推尔意云地母，古代希腊生命之神。蔼来初亚意云来助者，是帮助妇女生产的女神。勒夫忒利系蔼娄尺洛思（Eleutheros）之转，与蔼来初亚音相近。

② 原注：运命女神（Moirai）凡三人；一名纺者，持纺锤，司续生命之丝；一名拈阄，持册，司注写个人的定命；一名无私，持剪，司截生命之丝。形状衰丑如老女人。现代希腊民间很畏惧她们，尊称之曰好主母们（He Kalokyrades）。小儿生后三日，她们来注定他的命运，写在他额上，所以俗称面上黑子作“运命的字”。那天晚上，开门，设桌椅饮食，或陈列珍宝，欢迎她们的来。倘触犯她们，便要发怒将恶运给与小儿。

③ 原注：恶眼（To KaKo Mati）是一种普遍的迷信，相信能够用了眼光伤害人畜。谛阿克利多斯《牧歌》第六中说及此事，以三唾为禳解，又或说道，“大蒜在你眼里！”或云，“你吃你的头！”或举拳向上，急往下伸，将大拇指及小指张开，均能防御恶眼，使这祸祟归于作法的人。

④ “唾”原作“睡”。

笑着来带你去的①。试听他们的这一篇的挽歌②：

> 为什么山顶是这样黑？为什么暗云环绕着他？
> 这是狂风打他么？这是暴雨鞭他么？
> 也不是狂风打他，也不是暴雨鞭他，
> 这是大哈罗斯(Charos)走过，带着死人过去。
> 少年他赶在前面，老人跟在后边，
> 柔弱的小儿们排在他的鞍前。

这些可怕的力，他们同先前一样设法和解。试进有名的礼拜堂去；那里挂着许多小小的许愿的臂膊，腿，胸脯与脸的模型。在那里，同在亚斯克勒坡斯(Asclepios)的庙里一般，当大祭日的前夜，病人都睡着，希望圣者的福佑③。那地方正像一所兵房；在侧堂里是更无落足之处，因为那些被褥线毯，瓦罐铁锅，污秽的小孩和一切家用杂物；在雕刻的僧座上，他们两排的睡着。有许多奇迹降

---

① 原注：哈隆在古代希腊神话里是渡死人往冥间的舟夫，但在现代称作哈罗斯，变成勾魂主者，占了古代冥王"不见"(Hades)的地位了。

② 原注：英国洛生(T. C. Lawson)的《现代希腊民俗与古代希腊宗教》中亦引此歌，但其后尚有七行，今补译于下：

> 小儿们攀着向他喊，老人们叫着向他请求：
> "善的哈罗斯，在什么村里停下，停在凉快的泉边，
> "在那里让少年们举起石头，让老人们喝点水，
> "在那里让小儿们去采美丽的花朵。"
> "不，我不在什么村里停下，也不停在凉快的泉边，
> "恐怕母亲们来汲水，要看见她们的小儿，
> "恐怕夫妇又要会见，不能再分离了。"

③ 原注：这种疗法称作 Enkoimesis，意思便是"睡在里边"，平常总是一夜，但也有长住几个月的。据说神经关系的病，用这信仰治疗，也间或有治好的。

于他们，我们可以相信并不亚于蔼比陶罗斯(Epidauros)的那些神异的疗治。

但是没有运命，没有哈隆，也没有疾病的恐怖，能够使希腊人忧郁。他应着必要而作工，去得他生活的食料。冬天里他倘若不得不到山上去，他将板一般硬的一张羊皮裹了身子，勉强敷衍过去；温和的天气来了，他坐在太阳下晒着，吃果子和干酪，喝他的淡酒，消磨他大半的光阴在搓卷烟草里，烟卷里边却几乎都是纸片。到了晚上，他坐在咖啡店里，享受最近的闲谈，充满着生气活现的谈话，笑声，嘲弄，故事；他不很过度的醉酒，而且也只是偶然，激动起来，至于使用他装在腰包里的短刀和手枪。

本地圣徒的祭日到了，或者是蒲陶收获的时候，应该祝福蒲陶，那时早晨日出，全村的人都聚会在礼拜堂里。门外系着许多驴骡，小贩商人各做生意；门里面立着露顶的男人，女人带着面巾，礼拜堂满了，馀下的挤在院子里；牧师说他的祈祷，一个侍者提着香炉，在人丛里四面挥荡；新果子的供品祝福过了，一筐一筐的面包和蒲陶拿出来，各人都取一点。那虔信的人，直到那时为止，不吃他园里的蒲陶。他们礼拜，他们处理一天的事务；晚间他们往海边去，在那里有音乐和跳舞使他们愉快到天黑，或者直到夜里，倘若适值是有月亮。男人与女人都加入这礼拜里边，他们还未教育的成为不信，而且他们的跳舞的热心也不见得弱于他们的信仰。希腊人将常常跳舞，正如英国人将唱一出滑稽的歌，在他愉快的时候。

这富于阳光的土地和这种快活而且豁达的人民的美，虽在今日[①]也还牵引人的思想向着他们。我们想望再去攀登那崎岖的山

① 原无“日”字，今增。

路，看着竹鸡拍拍的从我们脚下飞起，或者鹰在岩石间翔舞；晚上卧在无云的天空下，听着那些以生命充满空中的无数的嗡嗡飞着的东西，和不远的岸边的海的呻吟，感着拂拂的晚风离了陆地吹去；而且在这一切未经为现代生活里的丑所触过的事物之中，梦想这世界还要更年青三千年，忒罗亚方才攻下；还一半期望听到滂的吹箫，在那边的山谷里。

傍着低语的川流，傍着动摇的苇丛。[①]

[附记][②] 这篇本是劳斯（W. H. D. Rouse）所译《希腊岛小说集》的序文，因为他说新希腊的人情风土很是简要有趣，可以独立，所以我将它译出来了。劳斯是研究古代希腊文学的，他在英国编订的希腊古典著作颇多。他作这篇文章还在一八九七年，但我们可以相信希腊现在大略也是如此，因为二三十年的时日，在民族文化的变化上是毫无影响的，虽然在都市上可以造成多少今昔的差异。希腊自六世纪以后，叠经斯拉夫民族的混入，十五世纪又受土耳其的并吞，但国民思想却仍然是希腊的，"有诃美洛思时代的风气馀留着"。我们并不以为这样那样是国粹，可以怎么宝贵，不过因为民族的殊异的文化是个人与社会的遗传的结果，是自然而且当然的。我们如要知道一国的艺术作品，便有知道这特异的民众文化的必要。一个人的思想艺术无论怎样的杰出，但是无形中总受着他的民族的总文化的影响，——利益或是限制。这是一个不

① 原注：此行原系古希腊文，盖系古诗成句。

② 此二字为编者所加。后来译者将本篇收入《希腊的神与英雄》时删去了附记。

可否认的事实，所以我们不可看轻他；但若过于推重，如爱尔兰诗人雅支（W. B. Yeats）将他所记的民俗题名曰《开耳忒的微光》（The Celtie Twilight），却也觉得太过了。

希腊是古代诸文明的总汇，又是现代诸文明的来源，无论科学哲学文学美术，推究上去无一不与他有重大的关系。中国的文明差不多是孤立的，也没有这样长远的发展。但民族的古老，历史上历受外族的压迫，宗教的多神崇拜，都很相像，可是两方面的成绩却大有异。就文学而论，中国历来只讲文术而少文艺，只有一部《离骚》，那丰富的想象，热烈的情调，可以同希腊古典著作相比，其馀便鲜可称道。中国的神话，除了《九歌》以外，一向不曾受过艺术化，所以流传在现代民间，也不能发出一朵艺术的小花。我们并不以为这多神思想的传统于艺术是必要的，但是这为原始艺术根源的圣井尚且如此浑浊枯竭了，其他的情绪的干枯也就可以想见，于文艺的发生怎能没有关系呢。中国现在文艺的根芽，来自异域，这原是当然的；但种在这古国里，吸收了特殊的土味与空气，将来开出怎样的花来，实在是很可注意的事。希腊的民俗研究，可以使我们了解希腊古今的文学；若在中国想建设国民文学，表现大多数民众的性情生活，本国的民俗研究也是必要，这虽然是人类学范围内的学问，却于文学有极重要的关系。

（一九二一年八月十六日译者附记）

近代波阑文学概观[1]

1921年10月10日刊《小说月报》12卷10号
[译文]署周作人译
未收入自编文集

一　实证主义之来
二　复归于民族主义思想
三　自然主义的初现
四　自然主义的进化——主观主义与印象主义
五　颓废派
六　复归于大艺术
七　现代主义
八　新传奇主义的产生

一八四八年的全世界的民族感情的爆发，将波阑的空气惊动了。但他并没有欧洲的什么重大的政治变动做他的结果，也没有放松了波阑对于传奇思想的爱着；这思想在那几个伟大的国民诗

① 波阑诃勒温斯奇作。

人沉默之后，虽然渐渐的将要沉到地下去，却还使波阑在他心里保有从速能够恢复自由的希望。这是一八六三年革命的悲惨的失败，才从人民的眼上撕去了幻觉的蔷薇色的绷带，将精赤的现实给他们看。这灾变未曾杀死了民族的精神，但是为母国而流的血河，伊的最贤良的儿子们的不在，或在监狱里朽腐，或被流放，走着长而曲折的路往西伯利亚去，这却使民族的形质的力很衰弱了。多年的虚脱与切要的恢复期过去了，他才能回复转来，再做他的工作，在一个新的口号之下；这口号便从孔德（A. Comte）的实证主义借来，在波阑人民的困倦了的心里立即得到一个现成的反响。传奇主义被实际的理性的力推在一旁了；在“实证！”这一个绝对的命令词的影响之下，科学变了实利的，政治变了清醒的，而且一切都变了实证的，便是诗也如此。

这时期的最显著的代表，——现今还生存着——是斯温妥诃夫斯奇（Alexader Swietochowski），理性和人权的选手战士。他是一个好著作家，但是一个更好的时事评论家，他的影响在波阑人的心里是很深的。但是他的一代里不能夸示有一个天才，一个英雄。要等民族的脉搏转快，文艺聚集了精力，再在太阳面前展出他雄大的枝干去，这其间已经经过了好几年了。同时这占着势力的实证主义指引人心向着科学的研求上去；在尔伏夫（Lwow）与克拉科伐（Cracowa）着手的历史研究得到很重要的结果，一八八〇年顷在美文的区域内，克拉绥夫斯奇（J. I. Kraszewski）仍旧占着不可争的势力。这非常多产的著作家并不是鹰的种族，但是倘若他没有别的长处，我们也应该感激他，能阻止法国廉价的小说涌入的洪流，将他自己的小说来替代，其中都浸透了对于民族与其历史的热爱，因为他于历史一门本是精通的。

实证主义在阿什式珂（Eliza Orzeszko 本名 Orzeszkowa）得到

他的一个最好的代表。伊的小说都是对于进步，知识与义务的理想的赞美歌。伊有伟大的直觉，能够攫住那时正在发生的波阑的社会主义的特性。伊的《末伊耳蔼淑福微支》(Meir Ezofowicz)一书，是给犹太人里面的"人"做辩护的。

察哈略绥微支(J. Zacharjasiewicz)给我们以假进步的小说，所说只限于家庭道德的一个小范围里。在这时期，反抗假道学的倾向及听天由命的风气的极少数的著作家之一，有耶士(T. T. Jez)，他死于一九一五年，逃亡在瑞士。在他的许多著作中，讲南斯拉夫的几种小说，特别动人。伽利奇亚(Galicia)的进步派里，最著名的是巴路支奇(M. Balucki)，以下级的中等阶级为自由与胜利的社会原子的忠诚的仆役。讥刺与机智的拉谟(Jan Lam)也是同阶级的理想的辩护者，但有比他更广阔的理解。

现代波阑诗坛的大人物是亚斯尼克(Adam Asnyk)，有优美纤细的感情，但不是什么雄健的性质的人。他在少年时代曾做过觉得自己的力量的灵魂的梦，但在波阑末次革命，他也曾与闻，及失败之后，心里发生了一个深的变化。他于是用了美的水晶似的音乐的抒情诗，将他长年的论理的冥想发表给他的故国。但这是科诺布尼支加(Marja Konopnicka)，波阑最大的女诗人，在诗人的竖琴上添了一枝新弦：便是现代意义的"平民"。伊的伟大的才能造出许多美富而且各式的文学作品；最近的《在巴西的巴耳札尔先生》是一篇平民的史诗，正如密支该微支的《泰调斯君》(Pan Tadeusz)是贵族的史诗一样。他不但是文学界的一块界牌，又是民众文化上的标境的标柱；他表示这民族已经超出阶级精神之上，而且容纳平民到全灵堂(Pantheon)里去了。

在实证主义衰颓与失败的这时期，其馀的诗人是戈木列支奇(W. Gomulicki)，唯理主义之子，所谓高蹈派的第一个显著的而且

最优雅的代表；扬珂夫斯奇(Cz. Jankowski)，一个极妙的抒情诗人，朋巴赫(Baumbach)与哈纳(Heine)的同辈的精神，只没有哈纳的针刺的毒；乌尔朋斯奇(A. Urbanski)与勃梭淑夫斯奇(K. Brzozowski)，都是英雄事业与殉道的咏歌者；还有斯退贝尔斯奇(W. Stebelski)，也可以注意，因为他著作里发现那最初的歌调，便是在文学进化的程序上后起的颓废派的先声了。

这时期的戏剧，并不能证明在戏曲家中间，有一个大作家的存在。但是苏伊斯奇(Jozef Szujski)，一个历史家，若干重要著作的作者，又做大学教授，这些职务却并没有使他与文学疏远；他做了几篇历史剧，充满着没有希望的苦味。其馀的剧场的各方面，都被庸众所占据了。音乐喜剧(小歌剧)与滑稽剧有一种法国风味，喜剧有人生的深厚的灰色的现实，却不能因了著者的才能的光辉而眩耀。

在实证主义的阴冷的时代，乡间贵族的全体，因为俄政府的政策所造成的经济恐慌的缘故，搁浅在都市的步道上面，不得不蜕化他们的皮壳了；但是在一个雇员或工程师的新的外形的里面，还宿着昨天的贵族的灵魂，和他一切丰富的本能和传统；他们对于过去的崇拜，和民族特殊的爱好，自然的使他们撑破了自己批评与实利主义的外皮了。这不可免的反动来了，便替显克微支(Henryk Sienkiewicz)造成必要的空气，使他能完全发达他强健的个性。在他早年的小说里，民主的与进步的模型是他所喜写的，但一听到对于实证主义的抗议的时候，显克微支转向过去，将他的财宝很华美的摊开在国民的前面。他的三部作《火与剑》(Ogniem i Mieczem)《洪水》(Potop)《伏洛提约夫斯奇君》(Pan Wolodyjowski)，并不是书，乃是大的功业。民族正在想望激刺，喘着想得更完足的呼吸，于是他们得到了记忆与狂热的幻景的一阵旋风了。虽然他的英雄

只是常人，不是哲学家的种族，但这无比的艺术家将他们造得如此异常的可型的，所以他们现在生活在民间，当作无疑的历史上的真实。他在引动最深的情绪的艺术上，是一个能手，正如读过他的短篇和篇幅较少的小说的人所知道，但他是一个太大的造型美术家，在现代心理冲突的旋涡里去寻求理想，未免不大顺利了。他的小说《无宗旨》与《波阑尼支奇的家族》的本质的价值，只在他巨大的才能，这便使《无宗旨》成为心理描写的杰作，虽然这违反了他的本意，是一个恋爱的而不是信仰的悲剧，正如《波阑尼支奇的家族》是这时代的一切精神原子的尝试的综合，想从中去发见一个方式。在他重复回到历史的范围内的时候，他创造了两部杰作，那世界著名的《你那里去》(Quo Vadis)和《十字军战士》(Cruciferi)，都是有雄大的规模，嵌镶着许多不可言说的美的宝玉。《十字军战士》是一篇恋爱故事，在波阑与日耳曼主义相抵抗的历史背景上，很巧妙的绣织出来。这是显克微支的极大的特色，他使言语到了强力与纯净的顶点，使用他们同画家使用绘板的颜料一样。他从眼里通过，在心上作用；我们差不多可以说，他用这样强健的笔写字，正像是玛台珂(Matejko)的画笔，而且他的笔锋这样的有力，正如密凯阑该罗(Michaelangelo)的凿痕。诺布尔(Noble)赏金和国民赠与的一块土地，不过是对于他才能的世界的赏赞的一种微弱的表示罢了。

一八八三年以后，华骚(Warsawa 正译伐尔撒伐)归呼耳珂(Hurko)将军和他的妻玛里亚·安特来夫那(Maria Andrejevna)所统治。扬古利阿(Jankulio)那时为检查局长，大振暴威，亚布赫丁(Apuchtin)是波阑教育省区的监督。于是歼灭一切波阑的事物的行动就此开端，——列忒伐(Lithuania)的流血，波特拉绥(Podlasie 地名)的绞杀，更进一步，一八八五年毕士马克

(Bismarck)在他的反对波阑的风狂里,举起"剿灭"(Ausrotlen)的叫声。这激动了波阑的民族精神,一直到了底。乡间的平民首当这迫害的冲,便成了纯粹社会的同情与关心的目的物。一种运动于是发生,凯斯布罗微支(Jan Kasprowicz)在这里得到他的灵感,在文学上表示出真的农民,笨重而强壮,他的宽阔的胸中充满着他的土地之爱,他的全身的纤维都将他和土地缚住了。

这个时期养成一代坚忍勇武的人,用尽气力来支持他的大的工作,并不选择工作与自己的力量相当。那里是那比耳斯奇(Napierski),自己的回想的分析者;少年的猛烈的气质的诗人诺微支奇(Nowicki)与年摩耶夫斯奇(A. Niemojewski);那里是式曼斯奇(Adam Szymanski),他的散文故事有西伯利亚流人歌的哀愁;又有那乐观的普路斯(Boleslaw Prus),本名格罗伐支奇(Alexander Glowacki),是一个伟大的造形的才人,实证主义的门徒,——但这派的束缚过于狭窄的时候,他也摆脱了,——精密的科学的老手,有强盛的男性的感性的文人,他所作的《哨兵》(Placowka)和《回波》(Powracajaca Fala),都是感情的综合;同样的综合法也见于《泥人儿》(Lalka)《法老》(Faraon)诸书。《法老》是叙述少年君主想在古来承认的秩序之下,应用他那高上的正义理想之无效的努力;这部书已经遍译成欧洲各国文字,在这书里普路斯可以说是达到完全的内面的和谐了。

著名的画家与文人微忒该微支(S. Witkiewicz)的强烈的著作《我们的艺术与批评》,用了非常激烈的声调,打着斯丹达尔(Stendhal)巴尔札克(Balzac)佐拉(Zloa)陀德(Daudet)和莫泊桑(Guy de Maupassant)各人的旗帜,给自然主义的友人将门捨开了。自然主义的思想,便牵引许多有大才能的人,如提伽辛斯奇(A. Dygasinski),在他的小说与故事里,一切都由自然引导,足以

证明他具有科学家的头脑与诗人的心。札波尔斯加夫人(Mme. G. Zapolska)在伊描写大都市的神经病状态上,也是自然主义的。在新传奇派的潮流未曾将他带去之前,西该丁斯奇(A. Sygietynski)的客观主义和解剖的法则也使他与自然派相连;属于同派的还有那任运的忧郁的阿斯多亚(Ostoja),和涅士微士奇(Z. Niedzwiedzki),厌世的人间兽性的告发者。

对于实证主义之战的最后的返响,又出现在耶思开诃因斯奇(J. Teske-Choinski)克勒诃微支奇(A. Krechowiecki)罗特什微支(Marja Rodziewicz)的小说与伐勒夫斯加(Cecylja Walewska)珂狭该微支(W. Kosiakiewicz)的短篇里;但是珂狭该微支的写实却成为沉闷而且平凡了。

自然主义有一种好处,使作者必须绝对的诚实,而且对于他所讲的事物须有透彻的知识;但是要包括人类灵性的高低深浅,他不免太狭窄了;他不能照着他初步时期的情状持久下去,于是从这非人格的客观主义,进化到印象的主观主义了。在这种形式之下,自然主义多为最有才能的文人们所采用。

绥威尔(Sewer)在各种的题材与思想里边,表现出波阑乡村之美的一种非常微妙的感觉。

莱蒙脱(W. St. Reymont)是极广大的元行的天性的人,最能感觉特殊的现象,最爱元行的纯粹的诗。他的理智的人物的描写,未必全然完美,但在《乡民》(Chlopi)里边,他的波阑乡民的灵魂和那由于爱他们的田地而来的爱国心的有力的描写,却有着壮大与刚强,同他们周围的元行一样。这著作已经译成英法德三国文字了。这次的大战阻止了他最后著作的发刊,书名《一八九四年》,他用了有光辉的言语描画波阑末次分割的时代。

什朗斯奇(Stefan Zeromski),一个巨大的才人,他能吸收传奇

的英雄主义与实证派的信仰的原质，并在一处。他的著作里颤动着他一代的苦痛与艰辛的声音。在他的微妙而锐敏的感情上看来，恶是世界的实体，魔是胜利者；而义务的本能，在他是英雄主义。高上的理想，猛烈的气质，时代的恳切的研究，在他的《灰烬》(Popioly)中谐和的调合，再没有更好的样本了。

息洛绥夫斯奇(W. Sieroszewski)是一个集中的结晶的强健的人。他的人物都感到他的对于自然与人的信仰，有造象的力与静。他的流放，供给他丰富的材料，去造作优美雕成的宝玉，这便是他的西伯利亚的故事。他的《西伯利亚的脱走》已经译成英文了。在《倍纽夫斯奇》(Beniowski)里，他力说人智克服堪察加(Kamtchatka)自然的蛮荒的力，以及这十八世纪的流人区域的各种可怕的事情。

这些印象派的散文家的活动正是很有生气的时候，在诗的方面却感着新理想的需要和对于大艺术的怀慕。只是那时在这区域内彷徨的有才的诗人，觉得不能十分满足了。罗所夫斯奇(S. Rossowski)阿尔阿忒(Or ot 本名 Artur Oppman)，那颇仑崇拜者的渐就消灭的世界的画家；微什比支奇(St. Wierzbicki)与格林斯奇(K. Glinski)，两个传奇主义的子姓，和那优美微妙的模……斯奇(Adam M……Ski)，都有着能发好音而只有一弦的琵琶。

正是这时候，同在法国一样，多弦的诗人的灵魂上也报起颓废的时辰来了。他们不在自己胸中去寻求，却往外边的世界各方面去求感兴，于是便如阑该(Antoni Lange)那样，成了古董家，只有形式而缺少实质了。有些作者如倍耳芒忒(Belmont)曼珂夫斯奇(Mankowski)和同勃罗夫斯奇(Ig. Dabrowski)，都可以称为所谓"无宗旨"的人们。

在这"世纪末"(Fin de Siecle)的困惫的哀愁的中间，一种新文

化的影象约略的可以从诗人弥里安(Miriam)的宣传中看出;他本名布什斯密支奇(Z. Przesmycki),一个唯美的思想家,神秘的一元论者,他的艺术以美忒林克(Maeterlinck)与都布勒尔(Du Prel)的思想为基本,但是现代对于不可得的幸福的仰慕之情,在推忒玛耶尔(K. Tetmajer)这里,得了最动人而且最痛切的表现;他是达忒拉(Tatra)山的诗人,但他不特在诗里,还在他的达忒拉的故事里,也表明他是一个伟大的才人;最近的小说《那颇仑的史诗》对于那有名的莫思科进兵事件,给予一种新的光,在这书里他的才能可以说是完全发展了。

这时候在克拉科伐养成了一代的少年,他们对于古人投下了挑战的手套。现代主义是他们的口号,但是这新倾向的实质,他的主要的理想,是在诚实的表现那当时的真感情。这新运动的在华骚的前卫是理兑尔(W. Lieder)珂摩耳尼支加夫人(Mme. M. Komornicka)和耶伦多(C. Jellenta)。克拉科伐的一群,从印象的现代主义变到个人的现代主义,不久这一派的人日见增加,又感到密切联络的必要,于是在一八九七年,息契班斯奇(L. Szczepanski)组织《生活》(Zycie)周刊,所有现代派的人便都聚会在这旗帜底下。这周刊本是继续十年前弥里安在华骚所发刊的《生活》的,现在着手于"霉烂的文学空气的消毒"。所有有志的人们都在那里:弥里安,推忒玛耶尔,凯斯布罗微支,耶伦多,珂摩耳尼支加,和近时的儒拉夫斯奇(J. Zulawski)吕兑尔(L. Rydel)微什珂夫斯奇(Wyrzykowski)沛顺斯奇(W. Perzynski)偏珂夫斯奇(S. Pienkowski)阿尔堪(W. Orkan)米阑陀拉(Mirandolla)与拉达(A. Lada)。后来布什比绥夫斯奇(St. Przybyszewski)也随即加入,他以前住在德国,因了他的德文著作曾得到桂冠与广远的名闻。

《生活》的编辑移归绥威尔的手里,继他的是布什比绥夫斯奇,少年波阑的最有才能与势力,最是强健的代表。这有锐利的理智与精神的心意的人,推重心灵在头脑之上。在头脑,万物存在于时间与空间之中;在心灵,只有万物的观念存在,不为空间时间所限。他所努力想得到而表现的,便是这万物的心灵。他著作里的精神的力,在波阑文学的发达上有很强大的影响。这一个作家现在是沉默了,在他的旗纛上时间已经加上他怀柔的手迹,使他略略褪色了;但布什比绥夫斯奇的影响,使文学上加了一种如此深邃的思想的原质,自此以后诗界的象牙的门,便对于理智的凡庸者永远关闭了。

波阑文学上的现代派运动,正与内部社会的重要的变化相合。贵族阶级失了他的特权,那都市的原子,即中等阶级[1]占了优势,于是文学上曾占有一种位置的风俗画,——乡村贵族的故事,和那疏放的科白与古风的诙谐,——也就消灭了。作这风俗绘的最后的人,是拉斯珂夫斯奇(K. Laskowski)康特拉多微支(S. Kondratowicz)与所尔丹(A. Soltan)。格鲁绥支奇(A. Gruszecki)的才能在这一群之上,只是他的贵族的世界太腐败了,不能与现实切合。

淮生诃夫(Jozef Weyssenhoff)生活在完全别一个世界里,——高上的门第,佳良的教养的世界;优美的神经,微妙的美的

① 译者引作者原注云:波阑中等阶级现在还在构成的进行中。以前波阑曾有一种公民阶级,但是他们虽然富庶,因为贵族宝重自己的特权,他们便很受限制,因此势力不大。一七九一年五月三日的宪法才以同等的权利给予各阶级。以后乡村失了产业的贵族流入都市,带了他们的修养与教化俱来,使正在发达的中等阶级也起了对于理智的爱好,所以这阶级的特征不是财富或社会上的地位,但是以知识发达的程度为定。中等阶级,波阑语称作"知识阶级"(Intelligencia)。

教化的世界。他自己是一个极优雅的天性的人，他的老练的伎俩，不可及的艺术的方法，和显明的小心底下，却隐藏着一个因了土地与其人民的爱而猛跳的心。他用了美妙的琢成的语言，引动人的各种的情绪。他的小说《陀勒伽事件》(Sprowa Dolegi)和《波特非列布斯奇的记念》(Pamietniki Podfilipskiego)，都极美妙，但他的才能的花，在近作《貂与处女》(Sobol i Panna)里面，才是满开；在这书里他写佃猎的诗的一面，并且表示他对于景色的深的叹赏，以及少年感情和人性中高贵的冲动的聪明的理解。在他所有的著作中间，贯穿着一缕的讽刺，同作者自己一样的微妙。他可以和法朗士(Anatole France)相比，倘若法朗士也有淮生诃夫的感情的深度。

布什比绥夫斯奇和他的一群的影响，或者更可以持久，倘使他们的个人主义不是这样的将艺术与人生完全分离，在他们觉到因这暌隔而生的衰弱征候以前。这群诗人中最有才的沛顺斯奇诉说道：

我入世去没有少年的信仰，
也没有希望的阳光照我的灵魂，
年月旋转过去了——这样的多而且缓，
夜里走过我的暗黑的房间。

勒凡陀夫斯奇(K. Lewandowski)与勃梭淑夫斯奇(St. Brzozowski)的颓废的著作，以至勒息清斯奇(E. Leszczynski)的精妙的细工，也都带着同样的印记；只有儒拉夫斯奇独自寻求新的综合。在这个时候，凯斯布罗微支的才能又回到地上来了，而且这正同古代的安泰阿斯(Antaeus)一样，他同地面一接触，他的诗的人

格便又回复了力气了。

在这以后的艰苦时代里，自己保存的本能又驱使波阑人在民族思想里去求援助。对于外国诸神的稽首不能使诗人们满足了。于是吕兑尔先去尝试剧场的国民化，采用波阑的寓言入戏剧里；但是他高上的艺术的教养，没有适当的创造的想象来助成他。推忒玛耶尔分析他自己的心灵，发见了“波兰圣者”的必要；什朗斯奇，莱蒙脱与凯斯布罗微支也都直觉的感到，遂专心于描写景色，人民与波阑的困苦。息契巴诺夫斯奇(St. Szczepanowski)于一八九七年牺牲了他的议院的前程，来到克拉科伐为民族事业尽力，在他的《波阑的理想与国际主义》上，发表国民感情的声音。他的热烈的诉告，唤醒了各人心灵的底里睡着的传奇精神了。于是出了那微斯比安斯奇(St. Wyspianski)，他是波阑民族的天启。他选了剧场作中介，借此可以使人得闻波阑的新传奇的诗；他用了动人心灵的音调，表现那些最深的民族的情绪。民族的神话是他的材料，他将这些神话用了他所有的天才的力，转变成了悲剧。他在《步队》(Legion)里表示波阑民族的怀慕的综合，在《婚宴》(Wesele)里表示其对比。从各方面看来，他都是一个特殊的现象。他本从绘画艺术的世界而来，在那里他的工作是存在颇短的，但是他的造诣也证实他的才能的广大。他是一个彻骨的艺术家，美与纯净的爱好者；而且他的才能的范围是如此之大，这使他能够直降到自然主义的底里，又从那里升到最崇高的象征主义的绝顶。他用了同样的力，描出一写实的景色和实世界以外的幻象。微斯比安斯奇的著作，全在感兴的电光一瞥中构造成形；他又加以雕琢推敲，时时用了他高上的批评标准的试金石去试验。死亡使波阑文学失他太早了，但他的精神仍然存在，也将永远存在，像一支火柱，作民族的照暗与引导。他在波阑诗界上画了一个时期，创始了新传奇主义时

代。在他的吹息之下，颓废消去了，民族的灵魂于是复活，诗便成了民族化了。

从他所播种的种子里，出了一群少年的力的崇拜者：阿尔堪和他的达忒拉山麓的丘陵的歌；丹尼勒夫斯奇（Danilowski）和他的净，善与得救的幻象；有布罗美透斯（Prometheus）的灵魂的斯达夫（L. Staff）；弥靖斯奇（T. Micinski）有天赋的异常而且独创的诗的组织力，却不像波阑的传奇派，而与比利时或荷兰的神秘派更相近了。他的同伴都是鹰类；倘若他的飞翔要比微斯比安斯奇的为低，但他的却也更持久而且更平均了。

近来的波阑诗的大的道德的影响，并不由于他的教训，却由于高上的艺术的价值。我们读这样杰作，如推忒玛耶尔的《在王的湖上》，布什比绥夫斯奇的《海边》，什朗斯奇的《魔报自己的仇》，凯斯布罗微支的《震怒之日》（Dies Irae），微斯比安斯奇的《步队》，弥靖斯奇的《察诺比来的槲树》的时候，我们飞翔得这样的高，所以不复看见地面上匍匐着的一切东西，渐渐觉得那善之神所欲造成的自然与人生，是怎样的美与安静而且兴奋的。但是那也只在高处，在我们的灵魂与宇宙的谐调和合颤动的时候，这才能够感到。

波阑借了文学，对于世界指示出伊的不可尽的活力。伊的精神的造就很有贡献于世界的文化，这只等世界自己去利用那展布在他前面的宝藏了。

这一篇原是诃勒温斯奇（Jan de Holewinski）所著《波阑文学史略》的第五章，原题《自一八六三年革命至现时的波阑文学》。原书系用英文所著，一九一六年初版，为波阑报告委员会所刊行的甲种丛书之一。

（一九二一年八月二十五日附记）



资本主义的禁娼

1921年10月30日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈虎集》

日前看见"社会咫闻"里记上海租界禁娼的成绩，据说捕房对于私娼从严取缔，科罪较重，盖以此等无耻妇女，实为禁娼前途之障碍物。原来娼妓制度之存在，完全[①]由于这班"无耻妇女"的自己愿意去消遣的做这事情！我真觉得诧异，她们为什么不坐在家里舒舒服服的吃白米饭，却要去做这样无耻的行为，坏乱我们善良的风俗？真应该严办才好。古时有一个皇帝，问没有饭吃的灾民"何不食肉糜?"我也要替中产阶级对于此等无耻妇女诘问一声。

但是我看了廿一日《觉悟》上引德国人柯祖基的话，却又与中产阶级的捕房的意见完全不同。他说：

> 资本家不但利用她们(女工)的无经验，给她们少得不够自己开销的工钱，而且对她们暗示，或者甚至明说，只有卖淫

---

① "全"原作"成"。

是补充收入的一个法子。

在资本制度之下，卖淫成了社会的台柱子。

那么，禁娼前途之障碍物，当然不在那些无耻的妇女，而在于有耻的资本家们了；或者我们不归罪于个人，可以说在于现在的经济制度。不揣其本而齐其末，有什么成绩可说。即使苟安姑息的在现今社会之下要讲补救，也只能救济，不是可以一禁了之的。倘若那些无耻妇女的为娼，并非为生计所迫，的确由于闲着无事，借此消遣，好像抹牌吸烟一样，那么当然可以用法律的力去禁绝了。但是现在的情形并不如此；嗜好恶癖可以禁止，饥寒无可禁止：虽然是资本家，这些道理总应该知道罢？

话虽如此，上海的资本家主张禁娼，虽然是"掩耳盗铃"，但不好意思招承"公妻是资本主义的一特色"，公然宣布卖淫是必要的事，总算是还有一点良心的了。　　（十年十月）



关于《悲惨世界》来历的信

1921年11月7日刊《民国日报》
署名仲密
未收入自编文集

竹林先生：

在十月二十七日的通信栏里，见到你替曼殊辩白的话，我不禁要冒昧的奉答几句。十八九年前我在南京做学生的时候，曾经在《警钟日报》[或是《国民日日新闻》(?)，我记不清楚了]上见过《悲惨世界》，下署苏子谷的名字。泰东书局的一本虽然不曾看到，但那报上所登的《悲惨世界》，确是翻译嚣俄的著作的。这样说来，你所见的大约便是这个本子，经商人重印。至于著者，恐怕真是曼殊，——不过那时只称苏子谷而已。

苏君在《甲寅杂志》上的著作，的确是整洁精密，但这是甲寅年的事情，与当时已经相去十年了。据我所知，苏君的艺术的进步，实由于太炎先生的影响，那时出入于新小川町的《民报》社的人们，大抵是知道的。《文学因缘》以前的著作，不免于芜杂与无结构，正是不足为奇，也不足为病。所以我以为关于这一件事，无须为苏君

辩白。世间没有生而圣明的人，便是书圣的王羲之，幼小时候也必定写过曲蟮般的字，我们何必替他遮掩。——如要批评，我们只能怪商人不应该把这曲蟮般的字翻版印行，充做“王字”卖钱罢了。

仲密，十一月二日。



一茶的俳句[①]

1921年11月10日刊《小说月报》12卷11号
署名周作人
未收入自编文集

一

日本的俳句，原是不可译的诗，一茶的俳句却尤为不可译。俳句是一种十七音的短诗，描写情景，以暗示为主，所以简洁含蓄，意在言外，若经翻译直说，便不免将它主要的特色有所毁损了。一茶的句子，更是特别：他因为特殊景况的关系，造成一种乖张而慈悲的性格；他的诗脱离了松尾芭蕉的闲寂的禅味，几乎又回到松永贞德的诙谐与洒落（Share即文字的游戏）去了。但是在根本上却有一个异点：便是他的俳谐是人情的，他的冷笑里含着热泪，他的对于强大的反抗与对于弱小的同情，都是出于一本的。他不像芭蕉派的闲寂，然而贞德派的诙谐里面也没有他的情热。一茶在日本俳诗人中，几乎是空前而且绝后，所以有人称他作俳句界的彗星，

① 原题《日本诗人一茶的诗》，收入译诗集《陀螺》时改题。

忽然而来，又忽然而去，望不见他的踪影了。我们要译这一个奇人的诗，当然是极难而近于不可能的。但为绍介这诗人起见，所以不惜冒了困难与失败，姑且尝试一回；倘因了原诗的本质的美，能够保存几分趣味，便是我最大的愿望了。

一茶(Issa)姓小林，名弥太郎，日本信州柏原驿人，本是农家子。三岁的时候，他的母亲死了，他便跟着祖母过活。他的俳文集《俺的春天》(Oraga Haru)里，有这一节文章：

(1)被小孩们歌唱说，“没有母亲的小孩，随处可以看出来：衔着指头，站在大门口！”我觉得非常胆怯，不大去和人们接近，只是躲在后面园地里叠着的柴草堆下，过那长的日子。虽然是自己的事情，也觉得很是可哀。

和我来游戏罢，没有母亲的雀儿！　　　(六岁时作)

后来继母来了！这时一茶正八岁。当初感情还好，过了两年，他的异母弟专六生了以后，待遇便大不如前了。他的笔记断片里说：

春天去后，帮助耕作，昼间终日摘菜刈草，或是牵马，夜间也终宵借了窗下的月光，编草鞋和马的足套，更没有用功的馀暇。

他的诗中有许多咏继子的句，今举其一：

(2)继子呵，乘凉时候的执事是敲稻草。

十四岁时，祖母去世，一茶更没有保护了；他的父亲看不过去，但也没有法，只得叫他往江户去寻机会，放他一条生路。十年之后，他成了一个芭蕉宗的葛饰派的俳人，出现于世。但是他的才气，不是什么宗派可以拘束得住的，所以过了五年，他又脱离师门，改称俳谐寺一茶，从此自在游行，他的特色得以发挥出来了。他的父亲病重，一茶急忙回去，在外已经有十五年。父亲死后，遗嘱将一所住屋，几亩田地，给两个儿子平分，但是继母和专六不肯照办，一茶于是再到江户，过那飘流的生活。以后回来一次，又被继母等所拒，他愤然的连草鞋的带都不曾解，又上京来。他的句集里有这两句诗，可以知道他的心情：

(3)故乡呵，触着碰着都是荆棘的花。

(4)在故乡连苍蝇也都螫人呵！

一茶为了析产的事，第三次回乡去，当初继母等仍然不理，他说要去控告了，这才解决了结，他的父亲这时已经死了十二年，他自己也五十岁了。一茶虽然先前对于故乡说了多少恶口，但住下之后，却又生出爱着来。

(5)春风呵，虽然草长的深，还是故乡呵！

(6)嗄，这是我终老的住家么？——雪五尺！

一茶定居之后，这才结婚。他的《七番日记》里说：

四月十一日晴，妻来。

十三日雨，大家来贺喜。收百六文。

百六文当是贺礼的钱数。贺喜照俗礼便是水祝，新婚后，亲友共携酒食来会，以水沃新郎，因有此称。诗云：

(7)莫让他逃阿，被水祝的五十的新郎。

妻名菊女，共居八年，生四男一女，皆早夭。菊女死后，续娶武家之女，名雪女，嫌一茶穷老，居二月馀即离婚。次娶八百女，三年而一茶卒，遗腹生一女，一茶的血统得以继续至今。一茶天性爱怜弱小，对于自己的儿女，自然爱着更深了，但不幸都早夭折；我们读他俳文集与句集，交互的见到他对于儿女的真挚的爱抚与哀恸，不禁为之释卷叹息。他真是不幸的"子烦恼"的诗人！

(8)在去年五月所生的女儿面前，放了一人份的杂煮[1]的膳台。（文政二年正月一日）

笑罢爬罢，二岁了呵，从今朝为始！

(9)一面哺乳，数着跳蚤的痕迹。

(10)（原题：祝小儿的前途）

可喜呀，吊钟似的[2]新穿的袷衣。

(11)她遂于六月二十一日与蕣花同谢。母亲抱着死儿的面庞，荷荷的大哭，这也是当然了。虽然明知道到了此刻，逝

---

① 原注：杂煮是年糕和紫菜等同煮，元旦所吃的食物。

② 原注：Tentsuruten 系俗语，形容衣服短貌，惜无适当的译语。这句实在是一茶特有的好句，运用俗语，意带诙谐，而爱怜小儿之意也很明了。原意说祝小儿长大，新穿袷衣也觉得很短，是极可喜的事。译句却十分枯窘了。

水不归，落花不再返枝，但无论怎么达观，终于难以断念的，正是这[①]恩爱的羁绊。句云：

露水的世，虽然是露水的世，虽然是如此。

此节见《俺的春天》内，现在录其一段。上文所说小儿，皆指一茶的女儿聪女。一茶是净土宗的信徒，但他仍是不能忘情，“露水的世”一句，真是他从心底里出来，令人感动的杰作。下一句也见于《俺的春天》中。

(12)(原题：聪女三十五日墓参)

秋风呵，撕剩的红花，拿来作供。[②]

菊女死后，留下两岁的孤儿金三郎，寄养在邻村的农家，却将水当乳给他喝，半年之后，随即死了。一茶的集里，有这几句，为他们作纪念。

(13)(原题：亡妻新盆[③])

遗爱之儿呵，“母亲来了！”拍他的手。[④]

---

① “正是这”原作“这正是”。

② 原注：末四字原本所无，因意思不足，所以添上了。

③ 原注：盂兰盆之略，即中元。旧俗以是日迎鬼设祭，所以小儿说“母亲来了”，拍手礼拜，与中国拜法略异。

④ 原注：Katami(形见)，是人死后留给生人做记念之物。又临别赠留，亦称形见，此处是第一义。

(14)瞿麦呵，地藏菩萨的前前后后。[1]

(15)妻死了，又为子所弃，还没有工夫消散悲叹之情，岁又暮了。这真是婆娑的事情的烦腻呵！

作弥陀佛的土仪，又拾了一岁！

一茶于是也老了。他的住屋又遭火灾，只剩下一间土藏，他便在这里面卧起。过了半年，舍弃此世，到安养世界去了，年六十五。(1763—1827 A. D)

二

以下所述，是日本沼波琼音的一篇文章，原载在《俳谐寺一茶》的附录里的。我因为他说一茶的特色，颇为简明，便也译出。虽然间有增添的处所，但都别作一节，不与原文相杂，起首又用一案字，一见可以了然。

一茶作诗的时候，并不想着要作好句，而且也并不想作句，却只是謦欬悉是俳谐罢了。他的最随便的，说出便算的句子，从他的"发句帐"上看来，也经过非常的推敲，好像是讲技巧，但这实在只是苦心计画怎么能够表现自己的所感，并不见什么藻饰的地方。矢野龙溪说，文章之上乘者，是"以金刚宝石为内容，以无色透明的水晶纸包之"。一茶的诗便是这样，在句与想之间没有一点阻隔，仿佛能够完全透明的看见一茶这个人的衷心了。在我的意见，像一茶那样多作的人，再也没有罢。读这许多俳句和他的日记，觉得他浑身都透视了。

---

[1] 原注：这是悼金三郎之句，地藏菩萨依《本愿经》说，救苦拔罪，有不可思议愿力，日本多刻石置冢墓间，为亡人资冥福。中国此风已替，只将他当作地神了。

一茶将动物植物，此外的无生物，森罗万象，都当作自己的朋友。但又不是平常的所谓以风月为友，他是以万物为人，一切都是亲友的意思。他以森罗万象为友，一切以人类待遇他们。他并不见有一毫假托，似乎实在是这样的信念。

(16)初出现的萤火，为甚回转了？这是俺呢！

(17)足下也进江户去的么？杜鹃呵！

(18)萍花开了守候着，草庵的前面。

(19)闲古鸟[①]叫了，说不要从马上掉了下来！

(20)我和你是前世的中表兄弟么？闲古鸟！

(21)明月呵，今天你也是贵忙！

(22)早晴的时候，毕毕剥剥的炭的高兴呵！

他将木炭等类都当人看。其馀跳蚤蚱蜢等小虫，也当真的认作自己的朋友，咏到诗里去。

一茶对于昆虫类，也倾注热烈的同情。

(23)不要打哪，苍蝇搓他的手，搓他的脚呢！

(24)跳蚤们，可不觉得夜长么？岑寂么？

案，这一类的佳句甚多，现在增录几首。

(25)小雀儿，回避罢，回避吧！马来了呵！

① 原注：鹧鸪之类。

(26)女儿看呵，正在被卖身去的萤火![1]

(27)(题：六道图之一——地狱)

黄昏的月，——锅子里啼着的田螺。

(28)鱼儿们呵，也不知是桶里，门口的纳凉。

(29)春雨来了，吃剩的鸭呷呷的叫着。

(30)捉到一个虱子，掐死他固然可怜，要弃在门外，任他绝食，也觉得不忍；忽然的想到我佛从前给与鬼子母的东西[2]。

虱子呵，放在和我的味道一样的石榴上爬着。

在他的句集里，咏跳蚤的句子很多，而且并不嫌憎它们。他诗里说冬天还有跳蚤出来，他的住家的景况，就很可以想见了。在许多句子里，仿佛他是和跳蚤一同游嬉着似的。

(31)要转侧了呵，你回避罢，蚱蜢!

(32)蜗牛，——破坏了墙壁，给他游嬉。

后一句所说，与良宽上人因为竹从坐席下生长起[3]来，便即破坏地板，除去屋瓦，以免妨碍它的发育自由，正是同一趣向。在《七番日记》里，又写着这样的事。有一天暴雨之后，一茶在乡间泥泞的狭路上行走，对面有三四匹马背了稻走来。领头的一匹，便即避道，走下泥泞里去，后面的马也跟着走去。这时一茶自己只拿着一

① 原注：日本夏天有卖萤者，富人得之放庭园中，或盛以纱囊悬室内，以为娱乐。

② 原注：日本传说，佛降伏鬼子母神，给与石榴实食之，以代人肉，因榴实味酸甜似人肉云。据《鬼子母经》说，她后来成了生育之神，然则这石榴大约只是多子的象征罢了。

③ “起”原作“生”。

个头陀袋，马却背着重荷，叫它们让路，实在非常抱歉；马的心里想必以为这是强横的人罢，“觉得太可怜了，立在堤上，暂时目送其去，”在日记上记着。马是畜生，人是万物之灵，这种思想，在一茶是没有的。

一茶将自然看得与自己极近。譬如写天地，中间并没有阻隔的东西，好像是写房内情景的模样，看得非常相近。如说将自然看得狭，未免很有语病，或者不如说亲密的看自然，较为适当。

(33)云散了，光滑滑的月夜呵！

(34)剖苇呵，天空角落的筑波山！

(35)在红的树叶上，摊着的寒气呵！

他将月夜看作和尚头一般，筑波山仿佛是放在墙角，寒气说得似乎是晒着的棉被；但是诗趣一样的明白的现出。

一茶所作，颇多恬谈洒脱的句，但其中含有现今的所谓“生之悲哀”。读他的时候，引起的感觉，与读普通厌世的文章的时候不同。

(36)黄昏的樱花，今天也已经变作往昔了。

(37)这样的活着，也是不思议呵！花的阴里。

一茶的欲望很小。仿佛秋雨时候，只望什么人送牡丹饼来，就满足了。晚年他在烧剩的土藏里过日子，被人欺侮，财产都夺了去，他虽然也愤慨，但是随即忘怀了。

我的朋友有一个河野理学士，是颇妙的人，有一回同乘电车，他玩笑的说，有美的女人坐着就好，但是上去看时，车中都是污秽

的工人和老人，接连的坐着。河野君皱了眉说，“这电车是灰色的。”但在灰色里，也有它的趣味。这灰色的趣味，在一茶诗里，很是分明。

(38)萍花的来呀来呀的老头儿的茶摊。[①]

(39)老婆婆喝酒去的月夜呵！

(40)砰确哗喇的，知道是老婆子的砧声。[②]

(41)深川呵，经过了霜似的看门的人！

这样的句子，与蕉风(即芭蕉派)的所谓寂，又迥乎不同。如萍花这一句，差不多将一茶的心，画一般的描出来了。

案，下列几首，也是同类趣味的诗：

(42)(原题：堂前乞食)

给一文钱，打一下钲的寒冷呵！

(43)(原题：桥上乞食)

将母亲当作除霜的屏风，睡着的小孩！

(44)沙弥尼，已将鬼灯种下了等着。[③]

(45)(原题：商万钱日有苦，商一钱日有乐)

吹着笛子，大除夕的饧糖的鸟。[④]

(46)(原题：住吉[⑤])

---

① 原注：此言萍花因风动摇，如人招手，为老人招客。

② 原注：Dotabata形容胡乱敲击的响声，东京俗语。

③ 原注：鬼灯即酸浆，妇女好(编者按："好"原刊作"子")取其实，将核挤去但剩空壳，纳口中以齿微啮，令空气出入作声，用作玩具。

④ 原注：此言卖饧者吹笛游行，虽除夕犹自怡然。

⑤ 原注：地名。

唐人也看呵，插秧的笛子和大鼓![1]

(47)(原题：粒粒皆辛苦)

是罪过呵，午睡了听着的插秧歌!

(48)恭喜也是中通的罢了，俺的春天。

一茶对于遇见老或贫穷或不幸的事，非常的慨叹，但一面也有以为有趣的态度。遇了火灾，只剩下一间土藏，当作住宅，在这悲苦的时期，他还这样说，

(49)火烧场呵，跳蚤们哄哄的喧扰着。

在《七番日记》里，很叹息齿牙脱落，但他做这样的狂歌，

牙齿脱了，皈依你时也是阿无阿弥陀，
阿无阿弥陀佛，阿无阿弥陀佛呀![2]

一茶的诗，叙景叙情各方面都有，庄严的句，滑稽的句，这样那样，差不多是千变万化，但在这许多诗的无论那一句里，即使说着阳气的事，底里也含着深的悲哀。这个潜伏的悲哀，很可玩味。如不能感到这个，便不能说真已赏识了一茶的诗的真味。

将一茶的句，单看作滑稽飘逸的人，是不曾知道一茶的人。

(一九二一年七月二十五日，于北京西山)

〔附记〕 第二节因系翻译沼波原文，将原引的句子一概列

---

① 原注：唐人为中国人之古称。

② 原注：狂歌即诙谐的短歌，专以双关巧合取胜。此歌意不甚明了(编者按：原脱"明"字)，仿佛是说齿缺则南无只能念阿无。

人，不敢加以删改。一茶尽有极好的句，但以我的贫弱的国语力，总不能表现其诗趣之百一，不得不废然而止；所以第一节里，只就较为可译的，勉强译出几首，以见一斑，入后既不能自由选择，便不免有许多困难的地方，因此译文更为竭蹶了。

俳句言短意长，非依其暗示，加以想象，不易得到他的真味。倘敷演成文，或者更易明了，但未免得其意义而失其趣味，所以也不实行。小泉八云（1850—1904，本英国人，名 Lafcadio Hoarn，后居美洲，最后至日本入籍，从妻姓为小泉，以英文著书甚多，为世所重）书中译日本诗歌，先录罗马字的原文音读，次用散文直译其意，音义并列，法最完美。现在虽然不能照行，我总觉得这是译诗的正当的办法。

关于俳句的性质，《小说月报》本年五月号《日本的诗歌》篇中，略有说明。　　　　　（一九二一年七月二十五日记）



三个文学家的记念[①]

1921年11月14日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈龙集》

今年里恰巧有三个伟大人物的诞生一百年记念，因此引起了我的一点感想来。记念，——就是限定在文艺的国土内，也是常有的事，即如世间大吹大擂的但丁六百年记念，便是其一。但是现在所说的三个人，并非文艺史上的过去的势力，他们的思想现在还是有生命有意义，是现代人的悲哀而真挚的思想的源泉，所以更值得记念。这三个人是法国的弗罗倍尔(Flaubert)，俄国的陀思妥也夫斯奇(Dostoievski)，法国的波特来耳(Baudelaire)。

弗罗倍尔的生日是十二月十二日，在三人中他最幼小，但在事业上却是他最早了。他于一八五六年发表《波伐理夫人》，开自然主义的先路，那时陀思妥也夫斯奇还在西伯利亚做苦工，波特来耳的《恶之华》也正在草稿中呢。他劳作二十年，只成了五部小说，真将生命供献于艺术，可以说是文艺女神的孤忠的祭司。人生虽短

① 本文曾收入晨报社版《自己的园地》，为"杂文二十篇"之第三篇。

而艺术则长。他的性格，正如丹麦批评家勃兰特思所说，是用两种分子合成：

> 对于愚蠢的火烈的憎恨，和对于艺术的无限的爱。这个憎恨，与凡有的憎恨一例，对于所憎恨者感到一种不可抗的牵引。各种形式的愚蠢，如愚行、迷信、自大、不宽容，都磁力似的牵引他，感发他。他不得不一件件的把他们描写出来。

他不是厌世家，或虚无主义者，却是一个愚蠢论者（Imbecilist），这是怎样适切的一个社会批评家的名称呵！他又梦想斯芬克思（Sphinx）与吉迈拉（Chimaira）——科学与诗——的拥抱，自己成了冷静而敏感，爱真与美的“冷血的诗人”。这冷血的诗人两个字，以前还未曾联合在一处，在他才是初次；他不但不愧为莫泊桑之师，也正是以后与当来的诗人之师了。

陀思妥也夫斯奇生于俄历十月三十日，即新历的十一月十一日。他因为读社会主义的书，被判处死刑，减等发往西伯利亚苦工十年。饥寒、拷打，至发颠痫，又穷困以至于死，但是他不独不绝望厌世，反因此而信念愈益坚定，造成他独一的爱之福音。文学上的人道主义的思想的极致，我们不得不推重陀思妥也夫斯奇，便是托尔斯泰也还得退让一步。他所做的长短十几篇的小说，几乎无一不是惊心动魄之作。他的创作的动机正如武者小路所说，是“从想肯定人生的这寂寞与爱而生的。……陀思妥也夫斯奇的最后的希望，是从他想怎样的不要把生而为人的事当作无意味的事情这一个努力而来的。”安特来夫在《小人物的自白中》说，“我对于运命唯一的要求，便是我的苦难与死不要虚费了。”这也可以说是陀思妥也夫斯奇的要求。他在小说里写出许多“被侮辱与损害的人”；他

们虽然被人踏在脚下成了一块不干净的抹布，但“他那湿漉漉的折叠中，隐藏着灵妙的感情”，正同尔我一样。他描写下等堕落人的灵魂，表示其中还有光明与美存在。他写出一个人物，无论如何堕落，如何无耻，但总能够使读者发起一种思想，觉得书中人物与我们同是一样的人，使读者看了叹道，“他是我的兄弟！”这是陀思妥也夫斯奇著作的精义，他留给我们的最大的教训，是我们所应当感激记念的。（这节里多引用旧译《陀思妥也夫斯奇之小说》的文句，全文见《艺术与生活》。）

波特来耳是四月九日生的。他十年中的著作，评论、翻译以外，只有诗集《恶之华》一卷，《散文小诗》及《人工的乐园》各一卷。他的诗中充满了病的美，正如贝类中的真珠。他是后来颓废派文人的祖师，神经病学者隆勃罗梭所谓风狂的天才，托尔斯泰用了社会主义的眼光批评他说一点都不能了解的作家。他的染绿的头发与变态的性欲，我们只承认是一种传说（Legend），虽然他确是死在精神病院里。我们所完全承认而且感到一种亲近的，是他的“颓废的”心情，与所以表现这心情的一点著作的美。

> 波特来耳爱重人生，慕美与幸福，不异传奇派诗人。唯际幻灭时代，绝望之哀，愈益深切，而执着现世又特坚固，理想之幸福既不可致，复不欲遗世以求安息，故唯努力求生，欲于苦中得乐，于恶与丑中而得善美，求得新异之享乐，以激刺官能，聊保生存之意识。

他的貌似的颓废，实在只是猛烈的求生意志的表现，与东方式的泥醉的消遣生活，绝不相同。所谓现代人的悲哀，便是这猛烈的求生意志与现在的不如意的生活的挣扎。这挣扎的表现可以为种种改

造的主义，在文艺上可以为弗罗倍尔的艺术主义，陀思妥也夫斯奇的人道主义，也就可以为波特来耳的颓废的“恶魔主义”了。

我在上面略述这三个伟大人物的精神，虽然未免近于做“搭题”，但我相信，在中国现在萧条的新文学界上，这三个人所代表的各派思想，实在是一服极有力的兴奋剂，所以值得记念而且提倡。

新名目的旧传奇(浪漫)主义，浅薄的慈善主义，正布满于书报上，在日本西京的一个朋友说，留学生里又已有了喝加非茶以代阿布散酒(Absinth)的自称颓废派了。各人愿意提倡那一派，原是自由的事，但现在总觉得欠有切实的精神，不免是“旧酒瓶上的新招帖”。我希望大家各因性之所好，先将写实时代的自然主义人道主义，或颓废派的代表人物与著作，略加研究，然后再定自己进行的方针。便是新传奇主义，也是受过写实的洗礼，经由颓废派的心情而出的，所以对于这一面也应该注意，否则便容易变成旧传奇主义了。我也知道这些话是僭越的，但因为这三个文学家的记念的感触，觉得不能不说了，所以聊且写出以宽解自己的心。

（一九二一年十一月十一日）



体　操

1921年11月27日刊《晨报副镌》
署名式芬
收入《雨天的书》

我有两个女孩子，在小学校里读书。她们对于别项功课，都还没有什么，独怕的是体操。每天早上她们叫母亲或哥哥代看课程表，听说今天有体操，便说道这真窘极了。我于教育学是个门外汉，不能去下什么批评，但想起我自己的经验，不禁对于小孩们发生一种同情。

我没有进过小学校，因为在本地有小学校建设起来的时候，我早已过了学龄，进不去了。所以我所进的学校，是一种海军的学校，便是看不起我们的多数的亲族所称为当兵的。在这个"兵"的生活里，体操与兵操是每日有的，幸而那时教体操的——现在海军部里做官——L老师人很和气，所以我们也还没有什么不服。我们不会演武技的只消认定一种哑铃，听他发过"滕倍耳"什么什么的口令，跟着领头的"密司忒高"做去便好了。密司忒高面北独立，挥舞他特别大而且重的黄铜哑铃，但是因为重了，他也挥舞的不大

起劲，于是我们也就更为随便，草率了事。过了几年，学堂的总办想要整顿，改请了一位军人出身的M老师，他自己的武技的确不错，可是我们因此“真窘极了”。他命令一切的人都要一律的习练，于是有几位不幸的朋友挂在横的云梯上，进退不得，有的想在木马上翻筋斗，却倒爬了下来。哑铃队的人便分散了，有许多习练好了，有许多仍在挣扎，有一部分变了反抗的逃避，初只暂时请假，后来竟是正式的长假了。我们这一群的人，当然成了校内的注意人物，以为不大安分，但我即在此刻想来也觉得并未怎样的做错；M老师的个人，我对于他还是怀着好意的，但是他那无理解而且严厉的统一的训练法，我终于很是嫌恶。

前月里有一个朋友同我谈起莎士比亚的戏剧，他说莎士比亚虽有世界的声名，但读了他重要的作品，终于未能知道他的好处。这句话我很有同感，因为我也是不懂莎士比亚的。太阳的光热虽然不以无人领受而失其价值，但在不曾领受的人不能不说为无效用。学校里的体操既经教育家承认加入，大约同莎士比亚的戏剧一样，自有其重大的价值，但实际上怎样才能使他被领受有效用，这实在是一个重要的问题。（十年十一月）



情　歌[①]

1921年11月27日刊《晨报副镌》
[译文]署名仲密
未收入自编文集

我唱情歌去招引亚玛吕利思，我的山羊在山边吃草，帖都洛思管着它们。亲爱的帖都洛思，请你饲我的羊；帖都洛思，请带领它们往水泉去，你要留心那列比亚的黄的公羊，怕他会用角来触你。

啊，可爱的亚玛吕利思，你为什么不再从你的山洞里窥望，不叫我进去呢？你真是嫌憎你的情人了么？难道你近看时觉得我是塌鼻子，仙女，或者我是长下巴么？你这真要使我上吊了。

看呵，我给你拿来十个频果。这是从你以前叫我摘的那地方摘来的，明天我还给你拿别的频果来。

啊，请你看我心里的悲痛罢。我愿得化为鸣蜂，可以挨进遮着洞穴的薜荔和羊齿，飞到里边去。

现在我知道"爱"了，他是一个很心的神。他一定是吃了母狮子的乳，他的母亲在山林里养他的，所以他的火是在烧我，一直刺

---

① 希腊谛阿克列多思作。本文后收入《陀螺》。

到骨髓里。

啊，你看去是很可爱，却是一块石头；啊，黑眉的仙女，请抱我，你的牧人，使我可以亲你的嘴；便在空虚的亲嘴里，也是甘甜的欢乐。

你真要使我撕碎那花鬘了，那个我给你留着的，亲爱的亚玛吕利思，那薜荔的花鬘，中间编着蔷薇花苞和香芹叶。

唉，我这不幸的人将怎么样呢？你不肯回答我。我将脱去我的皮裘，从那渔人阿耳比思守候鲔鱼的地方，跳进那边浪里去；即使我没有死，总可以满了你的心愿罢。

我早就知道了，那时我想念着你，要知道你爱我不爱，那罂粟花瓣并不发响，[1]却只枯萎在我的柔滑的臂上。

而且她也说的很对，那个用筛占卜的亚格罗阿，那一天她跟着割稻的采药草，她说我全心想着你，但是你一点都不理我。

我为你留下那有双生小羊的白母羊，美伦浓家的那个黄皮肤的使女也想要它；我将把它们给她了，因为你这样地侮弄我。

我的右眼跳了。或者我可以看见她罢？我将靠着这棵松树唱起歌来，她或者会来理我，因为她到底不是铁石的人。

希坡默纳思要娶那处女的时候，他拿频果在手里，成就了他的竞走；亚多阑达见了，风狂似的歆羡，便跳进了爱的深渊。

先知默阑坡思，从阿忒吕斯带了牛群到比洛思来，因此那聪明的亚耳菲西波亚的美丽的母亲遂倒入皮亚斯的怀抱里。

亚陀尼思也不是这样么，他在山上牧羊，使那美丽的吉谛

[1] 原注：罂粟花原称“远爱花”(Telephilon)，民间用以占卜心事之谐否，用瓣置掌上，一手拍之，如发响声为吉，否则凶。

勒亚这样地迷恋，便是他死后还紧抱在她的胸前么？

我想他是幸福的人，那睡着不动的长觉的安地米盎；可爱的姑娘，我又称那耶西盎是幸福，他遇见那样的事，为一切凡人所不能知道。[1]

我的头痛了，但是你并不关心。我不再唱了，我将倒下去躺着，让狼来吃了我，——我愿我的死于你很甘甜，如蜜在嘴里。

① 原注：斯柯诺思之女亚多阑达善走，求婚者须与竞走，胜则得妻。希坡默纳思投一频果于地以诱女，遂胜之。先知默阑坡思引牛群赠比洛思王，为其弟皮亚斯求婚于王女沛罗，后即为亚耳菲西波亚之母。吉谛勒亚即爱之女神亚孚罗迪谛的别名。安地米盎为月神所爱，耶西盎为地母所爱，在地母秘密仪式中有其事，非受戒者（Mystes）不得观。

《现代小说译丛》第一集序言[①]

1921年12月22日作
署名周作人
未收入自编文集

这一部《现代小说译丛》，是我出了《点滴》以后这两年（1920—1921）里所译小说的结集，一总三十篇，其中三篇（《微笑》《白母亲》与《犹太人》）是我的兄弟建人译的，而安特来夫、契里珂夫、阿尔志跋绥夫各二篇，跋佐夫、亢德与亚勒吉阿各一篇，却是鲁迅君的翻译，现在得了他的赞同，也收在这集子里了。

这三十篇小说，凡作家十八人，代表八国；虽然少的一国只有一篇，多的也不过八九篇，但我相信那诸国的文艺思想在这里却已经可以看见大概。完备而且有系统的专门著述，当然是最可尊重的；但在我们才力与时间都不充足的人，对于这种大事业却有点不胜任，不得不以这小小的介绍暂且满足了。我们的不胜任，固然因为没有专门的学力，但据我想，一面又由于趣味的太广泛，也未可知的。我不相信艺术上会有一尊或是正统，所以不但是一人一派

① 《现代小说译丛》第一集，1922年5月商务印书馆出版。

的主张觉得不免太隘,便是一国一族的产物,也不能说是尽了世间的美善,足以满足我们的全要求。而且我们生活的传奇时代——青年期,——很受了本国的革命思想的冲激;我们现在虽然几乎忘却了《民报》上的文章,但那种同情于"被侮辱与损害"的人与民族的心情,却已经沁进精神里去:我们当时希望波阑及东欧诸小国的复兴,实在不下于章先生的期望印度。直到现在,这种影响大约还很深,终于使我们有了一国传奇的异域趣味,因此历来所译的便大半是偏僻的国度的作品。好在英法德诸国的文学,中国[1]研究的人一定很多,可以希望别有胜任的专门[2]的介绍与研究会出现;我们对于本集的这一个缺点,也便在这里得到辩解与宽慰了。

一九二一年十二月二十二日,周作人记于北京。

① "国"原作"种"。

② "门"原作"们"。

《日本俗歌六十首》题记[①]

1921年12月24日作
未署名
未收入自编文集

俗歌这个名称，是我所假定的，包括日本民间合乐或徒歌的歌词，以别于文学上的短歌，或一般合乐的长段的俗曲，如"义太夫"及"清元"等。这俗歌里的种类本来颇多，如形式上的端呗与都都逸等，性质上的盆踊歌插秧歌以及"花柳社会"的歌；现在不加分别，只统称俗歌，因为我的目的不是在分析的研究，只是想介绍一点日本俗歌的思想与文词的大略罢了。

这六十首歌，是从我所见到的几册俗歌集里选出来的；选译的标准，并不限于模范的佳作，因为国语与个人的表现力大抵都有若干的限制，想要自由的恰好的写出别国诗歌中的情调，至少在此刻是不可能的；所以尽有许多歌词，在我看来本很好，但没有将他传

---

① 《日本俗歌四十首》1922年2月15日刊《诗》1卷2期，又《日本俗歌二十首》1922年9月17日刊《努力》周报20期，二者合为《日本俗歌六十首》，收入新潮社1925年9月出版的《陀螺》译诗集中。

达出来的能力，终于只能割爱：这是我自己所最惋惜的。因此，"现在所译并不说是最好，只拣可懂可译的罢了"这几句话，不免又须重述一番，当作一个声明了。

我的翻译，重在忠实的传达原文的意思，——原文所无而由译者加入的文句，加方括弧为记号，——但一方面在形式上也并不忽略，仍然期望保存本来的若干的风格。这两面的顾忌使我不得不抛弃了做成中国式的歌谣的妄想，只能以这样的散文暂自满足。倘若想保存了原诗的内外之美而又成为很好的五七言绝句或古风，那是"奇迹中的奇迹"，决不是我所能做到的事情。日本有一卷古书名《艳歌选》，其中抄录俗歌，各附以汉译的五绝一章，如下文第四首译诗云：

歌送东关人，舞迎西海客；为月还为花，
春朝又秋夕。

又如第五一首云：

郎意欲迎妾，妾身宁得行？行程五百里，
风浪转相惊。

虽然著者自己谦逊，在序里说，"但供和俗顾笑，假使华人见之，则不知何言之比也。"（原序汉文）实在却是很漂亮的子夜歌；不过成了一首汉诗，已经不是日本的俗歌了。俗歌的特色，同别种的日本诗歌一样，是"言简意该"，富于含蓄，能在寥寥两三句话里，包括一个人生的悲喜剧。第三首本是插秧歌之一，只写男子对他的故妻的"未练"（未能忘情的心情），却藏着一个悲凉的背景，亲权家风或

习俗逼迫的不自主的离婚；言词愈简，含意也愈深，实在超过德富芦花的一部《不如归》。正如中国的一篇《蘼芜行》，日本可以译成诗的散文，而不能译成俗歌，所以我们也不能将俗歌译成中国的子夜歌。欧洲人译《旧约》里的《雅歌》只用散文，中国译印度的偈别创无韵诗体，都是我们所应当取法的。我们翻译介绍外国作品的原意，一半是用作精神的粮食，一半也在推广我们的心目界，知道我们以外有这样的人，这样的思想与文词；如果不先容纳这个意见，想在翻译中去求与中国的思想文词完全合一的诗文，当然是不免失望：但这责任却不是我们的。为他们计，已经有许多中国的古诗在那里了。

一九二一年十二月二十四日记。



《波特来耳散文小诗》译记[1]

1921年12月30日作
署名周作人
未收入自编文集

波特来耳(Ch. Baudelaire, 1821—1867)于一八五七年发表诗集《恶之华》,在近代文学史上造成一个新时代。他用同时候的高蹈派的精炼的形式,写他幻灭的灵魂的真实经验,这便足以代表现代人的新的心情。他于诗中充满了一切他自己的性格的阴影,哲学的苦味,和绝望的沉痛。他的幻景是黑而可怖的。他的著作的大部分颇不适合于少年与蒙昧者的诵读,但是明智的读者却能从这诗里得到真正希有的力量。他又有散文小诗一卷五十章,原名《巴黎之忧郁》,也是同类的精湛的文字,现代散文诗的流行,实在可以说是他的影响。现在据英国西蒙士诸人的译本,并参考德人勃隆译全集本,译出八章。

一九二一年十二月三十日附记。

---

[1] 文中所云"译出八章"即以下八篇,连同本文均收入译诗集《陀螺》。



外方人

波特来耳散文小诗(一)

1921年11月20日刊《晨报副镌》
[译文]謇仲密译
未收入自编文集

告诉我,你谜的人,你最爱谁?你的父亲,你的母亲,你的姊妹,你的兄弟么?

"我没有父亲,没有母亲,也没有姊妹,也没有兄弟。"

那么你的朋友呢?

"你用这一个字,直到现在,在我是无意义。"

你的祖国呢?

"我不知道它所在的纬度。"

那么美呢?

"我很愿爱她,那不死的女神!"

黄金呢?

"我憎恨它如你们憎恨你们的神。"

那么,奇异的游子,你爱什么呢?

"我爱那云,——那过去的云,——那边,那神异的云。"



狗与瓶

波特来耳散文小诗(二)

1921年11月20日刊《晨报副镌》

[译文]署仲密译

未收入自编文集

“来,我的美狗;来,小汪汪,嗅这在市上优等香店里买来的上好的香水。”

于是那狗,摇着尾巴——这是一种记号,那可怜的东西替代大笑或微笑的——走近前来,好奇的将他的湿鼻子放在开口的瓶上;但他突然惊惶的退后,埋怨似的向着我低嗥。

“唉,可怜的畜生,倘我给你一块排泄物,你会欢欢喜喜的嗅,或者吞咽了。这样便是你,我的不幸生活的不肖的伴侣,也正如民众一般;决不可给与微妙的香,这反要激怒他们,除了随时检集的污秽。”



头发里的世界

波特来耳散文小诗(三)

1922年1月1日刊《妇女杂志》8卷1号
[译文]署仲密译
未收入自编文集

让我很久很久的呼吸你头发里的气息，让我将全面庞沉到这底里去，如口渴的人在泉水中，让我用我的手来挥动它如一条熏香的手巾，将记忆挥散在空气里。

你倘能知道我在你头发里的一切所见，一切所感觉，一切所领会呵！我的灵魂在香气之上旅行，正如别人的灵魂在音乐之上。

从你的头发升起一个圆满的梦，充塞着帆与樯；它容纳大海，在这上面，贸易风送我向优美的国土，在那里天空更蓝而深，大气被果实树叶和人所熏香了。

在你的头发的大洋里，我见一海港，低唱着忧郁的歌，用了各民族的强壮的人们和各种形状的船舶，在垂着永久之热的巨大的天空上，雕镂他们的微妙细巧的建筑。

在你的头发的爱抚里，我又感到那久坐胡床的倦怠，在大船的船室里，为海港的不觉得的波动所摇荡，在充满花朵的瓶盎和清心

的喷泉的中间。

在你的头发的炽热的分披里，我呼吸那夹着阿片和糖和烟草的气息；在你的头发的夜里，我看见热带的天的无穷的照耀；在你的头发的茸毳似的岸边，我因为柏油麝香和科科油混杂的气息而沉醉了。

让我久久的咬你浓厚的黑头发。我在啮你弹力的反逆的头发时，这似乎我正在吃记忆。



窗[1]

波特来耳散文小诗(四)

1922 年 1 月 1 日刊《妇女杂志》8 卷 1 号
[译文]署仲密译
未收入自编文集

从开着的窗看进去的人,决不比看那合着的窗的人所见之多。世上再没有东西更深奥,更神秘,更丰饶,更幽暗,或更眩目,过于烛光所照的窗了。你在日光中所能见的,常不及在窗玻璃后所演了的更有趣。在那个黑暗或光明的孔中,人生活着,人生梦着,人生辛苦着。

横过了屋山的波浪,我能见一个中年的女人,脸皱,穷苦,她常靠着一件东西,她不曾外出。从她的脸,从她的服装,从她的姿态,从几乎无物,我造[2]出这女人的历史,或者不如说是她的故事来,我有时带着眼泪将它对自己覆述。

倘若这是一个穷苦的老人,我能一样容易的造出他的故事。

于是我睡倒了,自己满足我已经生活过,辛苦过了,在他人的身上。

---

① 1922 年 3 月 10 日又刊《小说月报》13 卷 3 号。

② 《陀螺》原脱"造"字,据《小说月报》补。

或者你将对我说，“你相信这是真的故事么?”这有什么关系，在我以外的任何实相有什么关系呢，倘若他帮助我生活，觉得，我在，和我是什么?



穷人的眼

波特来耳散文小诗(五)

1922年1月9日刊《民国日报·觉悟》
[译文]罍仲密译
未收入自编文集

唉！你要知道我今天何以恨你。在你要理解这，或者比我说给你听，更不容易了；因为你是，我想，在世上所能寻到的女性的隔阂的最美的标本。

我们一同过了一个长日子，——而在我却还是觉得很短！我们互相应许，我们当想同一的思想，我们的两个灵魂当成为一个灵魂；——一个梦，并没有什么新奇，不过人人都梦见，却没有人实验过。

在晚间你有点倦了；你坐下在一条新街的角上咖啡店的外边，虽然还在石灰涂饰，已经显示它的未曾完成的华美了。那咖啡店辉煌了。那煤气灯自己便发出新开张的所有的热力，用了它的全力照着墙壁的眩目的白镜上的闪烁的玻璃片，檐下与柱上洼形装饰的贴金，肥面颊的侍者用力拉住了带索的狗，贵妇人们笑那屈着站在腕上的鹰，仙女与女神头上顶着果物包子与野味，许多赫贝与

伽尼美台[1]伸长臂膊，拿甜酒的小瓶与杂色的冰塔；历史与神话的全体合并起来，造成一个饕餮者的乐园。

正对着我们，在街道中间，站着一个人，大约四十岁年纪，有着困倦的脸与灰色的须，一手搀着一个孩子，别一只手抱着一个还不能走的孱弱的小孩。他是替代保母的职务，带了他的小孩们，来给受用夜间的空气。他们都穿着破衣。三个脸都非常严肃，六只眼瞪视着新咖啡店，一样的惊奇，但应了年纪现出不同的印象。

那父亲的眼睛说道，"这多少美，这多少美呵！人家几乎要想，所有穷人们的金子都走到这屋里去了。"小孩的眼睛说道，"这多少美，这多少美呵！但这屋里，只有不是像我们这样的人，才能进去的。"至于那最小的小孩的眼睛，它们是太入迷了，除了蠢笨而深厚的喜悦以外，没有别的表示了。

诗人说，快乐使魂美善，使心柔和。这诗人是对的，总之这晚上在我正是这样。我不但被这眼的家族所感动，我还觉得惭愧了，对于我的许多的酒杯和酒瓶，多于我们的渴。我回过来看你，可爱的，我希望能够在你里面读出我自己的思想：我深深的看进你的眼睛去，这样的美而且异样的甜的，你的碧眼，在那里是浮动所主宰而且醉于月光者；你对我说，"这些人真有点讨厌，张着那么瞪视的大眼睛！你不能叫侍者长吩咐他们走开去么？"

互相理解是这样的难，我的爱人，而且思想是这样的不能传达，——即使在互相爱恋的人们的中间！

---

[1] 原注：赫贝与伽尼美台，神话中的司酒的男女。

你　醉

波特来耳散文小诗(六)

1922年1月9日刊《民国日报·觉悟》
[译文]瞿仲密译
未收入自编文集

人要永远醉:就是这个。这是智慧的A与O;这是人生唯一的问题。倘你要不感到"时"的可怕的负担搁在你肩上,压你到地上,你要永远醉——不要放下。

然而以什么醉呢?以酒,以诗,或以德,全如你所愿:但只是醉。

倘你有一时——在宫殿的阶上,在濠沟的绿岸上,在你自己的房的荒凉的孤独里,倘你将醒来;倘醉意已经微弱,倘它全然消失了——:那就去问风,或浪,或星,或鸟,或报时钟,问一切飞者,或叹息者,或旋转者,或歌者,或说者,问是什么时候了;于是那风,浪,星,鸟,钟,他们会答你说:"这是醉的时候,要醉,倘你要不为'时'的牺牲的奴隶;要不断的醉!以酒,以诗,或以德,全如你所愿——你醉!"



月的恩惠

波特来耳散文小诗(七)

1922年4月9日刊《晨报副镌》
[译文]署仲密译
未收入自编文集

月——她是浮动的本身——当你睡在你的摇篮里的时候,从窗门窥望进来,自己说,"这孩子很中我意。"

她软步走下了云的梯子,毫无声息的穿过窗门的玻璃。于是她带了母亲的柔软的温和,俯伏在你的上面,将她的颜色留在你脸上。因此你的瞳人成为碧绿,你的两颊异常的青白了。因此你看着这来访者的时候,你的眼这样意外的张大了;她又这样柔和的用两臂来拥抱你的颈子,所以你以后便永远易于落泪了。

在她的喜悦的涨满里,月充满了全屋,正如一种磷光的空气,正如一种明亮的毒;这一切的活的光辉想而且说:

"你将永远受我的亲吻的影响。你将美,如我之美。你将爱一切,我所爱的,与我所被爱的:水与云,夜与沉默;广大的绿海;无形与多形的水;你永不会到的地方;你永不会知道的情人;怪异的花,酩酊的香气;昏眩似的躺在风琴上,用了甜美的沙声如女人一般啜

泣的猫！

“而且你将为爱我者所爱，为媚我者所媚。你将为他们的女王，——有碧眼的，他们的颈子在我夜的爱抚里被我所拥抱的，那些爱海，爱广大狂暴的碧海，无形与多形的水，他们不到的土地，他们不知道的女人，邪香的花如不知的教仪的香烟者，乱人意志的香味，以及为他们自己愚行之象征的凶野而放佚的野兽的人们的女王！”

便为这缘故，被诅而且被爱的骄养的孩子，我所以睡在你的脚下，想在你那里寻到那可畏的女神的影象，——那前知的神母与一切的“月光病者”[1]的毒的乳母。

① 原注：古人相信风狂的人系为月光所中，病的作辍与月的盈亏有关，故称 Lunaticus，希腊语云 Seleniazoumenos 亦是此意。



海 港

波特来耳散文小诗(八)

1922年4月9日刊《晨报副镌》
[译文]譬仲密译
未收入自编文集

海港是一个倦于人生的狂暴的人的愉快的住处。天的丰满的深,云的流行的建筑,海的多变的色彩,灯台的火的闪烁,——造成一个分光景象,神异的适合于娱目而不使困倦。船舶的苗条的形体,带着复杂的帆绳,波浪使他们谐和的动摇,足以保养那喜欢谐调与美的趣味。而且此上又有一种神秘的贵族的悦乐,给那已经没有好奇与野心的人,去蹲在望楼上,或用肘弯支着防浪堤,观察那作为与举动的一切:那些去的,和那些来的,那些还有意志之力——去旅行的——想获利的。

《波特来耳散文小诗》附记[1]

1922年4月9日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

波特来耳的散文诗，去年在本刊上曾经登过六首，现在又从旧稿里录出两首发表，虽然经过翻译，损失了原来的许多香味，但是现代人的忧郁的情调还可以明白的看出。现在中国新文学渐渐兴盛，我希望第一要修养深广的文学趣味，同时能够了解陀斯妥也夫斯奇的爱之福音与波特来耳的现代忧郁：因此我们的介绍波特来耳或者不是毫无意义的事情。

一九二二年四月五日附记。

---

① 这则附记和上面的《穷人的眼》《月的恩惠》同时刊出，题作《散文小诗二首》。



儿童的世界[①]

论童谣

1922年1月1日刊《诗》1卷1号
[译文]署周作人译
未收入自编文集

儿童是未长成的大人么？还是同大人有别，独自住于别个世界里的么？——这个问题从学问上讲来，可以说是已有定论了。即如那刑法学者列斯忒非议加于儿童的刑罚，以为儿童占有着独自的世界，因此将加于大人的刑罚等，照样的加于儿童，不是合理的议论，这一件事也可以当作（上边所说的）定论的一个表现。

儿童决不是未成熟未长成的大人，正如女人不是未成熟未长成的男人一样。儿童与大人，恰似女人与男人的关系，立于相对的地位。他们各自占有着别个的独自的世界。这个世界里自然有或一程度的相互理解之可能性，但或一程度的理解之不可能确也存在。仿佛男女之间有不绝的谜一般，在儿童与大人之间，也存着不绝的谜。

我曾在高岛米峰或是这一类的人的书里，看见一节话。在东

---

① 日本柳泽健原著。

京的一个小学校里通学的儿童，有一天从学校回家，急忙的很正经的告诉父母道，“今天登了富士山来了。”从这个实例想起来，倘若依了大人的世界的判断，这个儿童确是说了可耻的诳话了；但是——原书的著者也这样说——儿童决不将这句话当做诳话。儿童在他的确信里，确是登了富士山了。在儿童的世界里，东京小学校通学的途中攀登富士山的事，决不成为可能或不可能的问题。这两个世界的差异，——或是谜，——实在是这样的根本的〔不同的〕。

今年二月中旬，在姬路左近加古川镇当小学教师的糟谷信司君，特地来访我，又将他的学生们所作的许多诗歌拿给我看。我一面听着他的说明，将诗一篇一篇的读下去。在素朴，或真情流露，或天真烂漫等的意味以外，我的心里觉得有一种大人所没有的世界的情景，很明显的现出来了。这许多的诗与歌，真是儿童的世界里所独具的色彩、音响与光线。我从这里边且抽出几首来。

雨

今天早上天阴了，雨下了。
才下了，雨又停住在松树上边，
闪闪的落了下去，
一刹间，〔钻到〕沙里边去了。
掘起来看时，——
什么都没有。

梦

晚上做了一个梦，海燕呀，
深红的脚的海燕。

或者来了罢，沙山外
出去看时，只是风呀，
只是拂林的风，
纯青的，纯青的
只是冬天的天空。

金边眼镜

金呵金呵，
发光的金边眼镜，
什么人戴了，
都会发光。
金呵金呵，
发光的金边眼镜。

婴儿

从肚皮里噗的（落地），
呱，呱，呱。
乳汁什么，
想喝一口呀！

萝卜

被挂在屋檐下，
孤另另的，
萝卜，寂寞的晒干萝卜。
明天以后
要变成小菜了。

冰

冰呵冰呵，冷呀，
我的身体是温的，
我的身体是白的，
你的身体里有垃圾。

雨天

雨接连的下，
不断的接连的下，
只是雨下着，
晴天总不来。

这些诗都是初等小学三四年级的儿童所作。我们倾听着这些纯真之声的时候，不由的感到一种近于虔敬之念的深的感动，觉得在大人的世界里所不能有的美与力，正从那里放射出来。

许多的人现在将不复踌躇，承认女人与男人的世界的差异，又承认将长久隶属于男人治下的女人解放出来，使返于伊们本然的地位，是最重要的文化运动之一。但是这件事，对于儿童岂不也是一样应该做的么？近代的文明实在只是从女人除外的男人的世界所成立，而这男人的世界又只是从儿童除外的大人的世界所成立的。

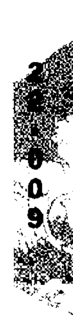
现在这古文明正放在试炼之上了。女人的解放与儿童的解放，——这二重的解放，岂不是非从试炼之中产生出来不可么？

大人的世界与儿童的世界的对立。从这事实说来，大人在本质上不能再还原为儿童，是当然的了。所以如北原白秋说明他作

童谣时的用心，说完全变成了儿童的心而作歌这样的话，也只可看作一种绮语罢了。大人所见的儿童的世界必不会是儿童所见的儿童的世界。这样的纯粹的儿童的世界的事情，只一切交与儿童的睿智与灵性便好了；大人没有阑入其间的必要，也没有这个资格。大人对于儿童应做的事，并不是去完全变成儿童，却在于生出在儿童的世界与大人的世界的那边的“第三之世界”。

童谣，与一切的别的诗一样，有生出那边的世界的责务。如不能感到这个责务，童谣这样的东西，不能说是以艺术家自任的人们的所可染指的工作。

这一篇是从论文集《现代的诗与诗人》(1920)中译出的，题下原注论“童谣”一行小字，但他实在只说诗人的童谣，未及童谣的全体。大抵在儿童文学上有两种方向不同的错误：一是太教育的，即偏于教训；一是太艺术的，即偏于玄美。教育家的主张多属前者，诗人多属后者；其实两者都是不对，因为他们都不承认儿童的世界。这篇小文里很有许多精当的话，可以供欲做儿歌者参考。柳泽生于一八八八年，原是法学士，但又是一个诗人。（一九二一年十一月二十五日附记）



文艺的讨论

1922年1月20日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

一鸣先生：

来信敬悉。你的关于文学的两层意见，我很有同意。近来做了几节杂感，总名《自己的园地》，将在本报上发表，有些话已经在那边说过，现在不再复述，请你参照。

你的第二节的话，极是的确，第一节所说与我稍有不同，现在略加申明。我以为文艺是以表现个人情思为主；因其情思之纯真与表现之精工，引起他人之感激与欣赏，乃是当然的结果而非第一的目的。你的意见似乎是调和“艺术派”与“人生派”的文学的主张，较之偏执一说更进一步了，但还不免以上文所谓文艺的当然的结果为其第一目的。美的问题，属于一种专门学问的研究，我不能来下什么论断；我现在的私见，以为文艺上的对象是自己，以及通过了自己的万有，不是抽象的美或善，所以觉得“唯美的”这名称也未能综括文艺的要义，——虽然你所说的这一个词，与王尔德一派

的主张原是不同。我想现在讲文艺，第一重要的是"个人的解放"，其馀的主义可以随便；人家分类的说来，可以说这是个人主义的文艺，然而我相信文艺的本质是如此的，而且这个人的文艺也即真正的人类的——所谓的人道主义的文艺。　仲密，一月十六日。



自己的园地[①]

自己的园地(一)

1922年1月22日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

一百五十年前,法国的福禄特尔做了一本小说《亢迭特》(Candide),叙述人世的苦难,嘲笑"全舌博士"的乐天哲学。亢迭特与他的老师全舌博士经了许多忧患,终于在土耳其的一角里住下,种园过活,才能得到安住。亢迭特对于全舌博士的始终不渝的乐天说,下结论道,"这些都是很好,但我们还不如去耕种自己的园地。"这句格言现在已经是"脍炙人口",意思也很明白,不必再等我下什么注脚。但是现在把他抄来,却有一点别的意义。所谓自己的园地,本来是范围很宽,并不限定于某一种:种果蔬也罢,种药材也罢,——种蔷薇地丁也罢,只要本了他个人的自觉,在他认定的不论大小的地面上,用[②]了力量去耕种,便都是尽了他的天职了。

---

① "自己的园地"本为《晨报副镌》专栏,后来才编成文集,今发表次序及篇目均依《晨报副镌》,文字则依文集定本。

② "用"原作"应"。

在这平淡无奇的说话中间，我所想要特地申明的，只是在于种蔷薇地丁也是耕种我们自己的园地，与种果蔬药材，虽是种类不同而有同一的价值。

我们自己的园地是文艺，这是要在先声明的。我并非厌薄别种活动而不屑为，——我平常承认各种活动于生活都是必要，实在是小半由于没有这种的材能，大半由于缺少这样的趣味，所以不得不在这中间定一个去就。但我对于这个选择并不后悔，并不惭愧园地的小与出产的薄弱而且似乎无用。依了自己的心的倾向，去种蔷薇地丁，这是尊重个性的正当办法，即使如别人所说各人果真应报社会的恩，我也相信已经报答了，因为社会不但需要果蔬药材，却也一样迫切的需要蔷薇与地丁，——如有蔑视这些的社会，那便是白痴的，只有形体而没有精神生活的社会，我们没有去顾视他的必要。倘若用了什么名义，强迫人牺牲了个性去侍奉白痴的社会，——美其名曰迎合社会心理，——那简直与借了伦常之名强人忠君，借了国家之名强人战争一样的不合理了。

有人说道，据你所说，那么你所主张的文艺，一定是人生派的艺术了。泛称人生派的艺术，我当然是没有什么反对，但是普通所谓人生派是主张"为人生的艺术"的，对于这个我却略有一点意见。"为艺术的艺术"将艺术与人生分离，并且将人生附属于艺术，至于如王尔德的提倡人生之艺术化，固然不很妥当；"为人生的艺术"以艺术附属于人生，将艺术当作改造生活的工具而非终极，也何尝不把艺术与人生分离呢？我以为艺术当然是人生的，因为他本是我们感情生活的表现，叫他怎能与人生分离？"为人生"——于人生有实利，当然也是艺术本有的一种作用，但并非唯一的职务。总之艺术是独立的，却又原来是人性的，所以既不必使他隔离人生，又不必使他服侍人生，只任他成为浑然的人生的艺术便好了。"为艺

术”派以个人为艺术的工匠，“为人生”派以艺术为人生的仆役，现在却以个人为主人，表现情思而成艺术，即为其生活之一部，初不为福利他人而作，而他人接触这艺术，得到一种共鸣与感兴，使其精神生活充实而丰富，又即以为实生活的基本；这是人生的艺术的要点，有独立的艺术美与无形的功利。我所说的蔷薇地丁的种作，便是如此。有些人种花聊以消遣，有些人种花志在卖钱；真种花者以种花为其生活，——而花亦未尝不美，未尝于人无益。



文艺上的宽容

自己的园地（二）

1922年2月5日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

英国伯利（Bury）教授著《思想自由史》第四章上有几句话道，"新派对于（罗马）教会的反叛之理智上的根据，是私人判断的权利，便是宗教自由的要义。但是那改革家只对于他们自己这样主张，而且一到他们将自己的信条造成了之后，又将这主张取消了。"这个情形不但在宗教上是如此，每逢文艺上一种新派起来的时候，必定有许多人，——自己是前一次革命成功的英雄，拿了批评上的许多大道理，来堵塞新潮流的进行。我们在文艺的历史上看见这种情形的反复出现，不免要笑，觉得聪明的批评家之希有，实不下于创作的天才。主张自己的判断的权利而不承认他人中的自我，为一切不宽容的原因，文学家过于尊信自己的流别，以为是唯一的"道"，至于蔑视别派为异端，虽然也无足怪，然而与文艺的本性实在很相违背了。

文艺以自己表现为主体，以感染他人为作用，是个人的而亦为

人类的，所以文艺的条件是自己表现，其馀思想与技术上的派别都在其次，——是研究的人便宜上的分类，不是文艺本质上判分优劣的标准。各人的个性既然是各各不同，（虽然在终极仍有相同之一点，即是人性，）那么表现出来的文艺，当然是不相同。现在倘若拿了批评上的大道理要去强迫统一，即使这不可能的事情居然实现了，这样文艺作品已经失了他唯一的条件，其实不能成为文艺了。因为文艺的生命是自由不是平等，是分离不是合并，所以宽容是文艺发达的必要的条件。

然而宽容决不是忍受。不滥用权威去阻遏他人的自由发展是宽容，任凭权威来阻遏自己的自由发展而不反抗是忍受。正当的规则是，当自己求自由发展时对于迫压的势力，不应取忍受的态度；当自己成了已成势力之后，对于他人的自由发展，不可不取宽容的态度。聪明的批评家自己不妨属于已成势力的一分子，但同时应有对于新兴潮流的理解与承认。他的批评是印像的鉴赏，不是法理的判决，是诗人的而非学者的批评。文学固然可以成为科学的研究，但只是已往事实的综合与分析，不能作为未来的无限发展的轨范。文艺上的激变不是破坏（文艺的）法律，乃是增加条文；譬如无韵诗的提倡，似乎是破坏了“诗必须有韵”的法令，其实他只是改定了旧时狭隘的范围，将他放大，以为“诗可以无韵”罢了。表示生命之颤动的文学，当然没有不变的科律；历代的文艺在自己的时代都是一代的成就，在全体上只是一个过程。要问文艺到什么程度是大成了，那犹如问文化怎样是极顶一样，都是不能回答的事，因为进化是没有止境的。许多人错把全体的一过程认做永久的完成，所以才有那些无聊的争执，其实只是自扰，何不将这白费的力气去做正当的事，走自己的路程呢。

近来有一群守旧[1]的新学者，常拿了新文学家的“发挥个性，注重创造”的话做挡牌，以为他们不应该“而对于为文言者仇雠视之”；这意思似乎和我所说的宽容有点相像，但其实是全不相干的。宽容者对于过去的文艺固然予以相当的承认与尊重，但是无所用其宽容，因为这种文艺已经过去了，不是现在势力所能干涉，便再没有宽容的问题了。所谓宽容乃是说已成势力对于新兴流派的态度，正如壮年人的听任青年的活动；其重要的根据，在于活动变化是生命的本质，无论流派怎么不同，但其发展个性注重创造，同是人生的文学的方向，现象上或是反抗，在全体上实是继续，所以应该宽容，听其自由发育。若是“为文言”或拟古（无论拟古典或拟传奇派）的人们，既然不是新兴的更进一步的流派，当然不在宽容之列。——这句话或者有点语病，当然不是说可以“仇雠视之”，不过说用不着人家的宽容罢了。他们遵守过去的权威的人，背后得有大多数人的拥护，还怕谁去迫害他们呢。老实说，在中国现在文艺界上宽容旧派还不成为问题，倒是新派究竟已否成为势力，应否忍受旧派的迫压，却是未可疏忽的一个问题。

临末还有一句附加的说明，旧派的不在宽容之列的理由，是他们不合发展个性的条件。服从权威正是把个性汩没了，还发展什么来。新古典派——并非英国十八世纪的——与新传奇派，是融和而非模拟，所以仍是有个性的。至于现代的古文派，却只有一个拟古的通性罢了。

---

① “旧”原作“致”。



国粹与欧化

自己的园地(三)

1922年2月12日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

在《学衡》上的一篇文章里，梅光迪君说，“实则模仿西人与模仿古人，其所模仿者不同，其为奴隶则一也。况彼等模仿西人，仅得糟粕，国人之模仿古人者，时多得其神髓乎。”我因此引起一种对于模仿与影响，国粹与欧化问题的感想。梅君以为模仿都是奴隶，但模仿而能得其神髓，也是可取的。我的意见则以为模仿都是奴隶，但影响却是可以的；国粹只是趣味的遗传，无所用其模仿；欧化是一种外缘，可以尽量的容受他的影响，当然不以模仿了事。

倘若国粹这一个字，不是单指那选学桐城的文章和纲常名教的思想，却包括国民性的全部，那么我所假定遗传这一个释名，觉得还没有什么不妥。我们主张尊重各人的个性，对于个性的综合的国民性自然一样尊重，而且很希望其在文艺上能够发展起来，造成有生命的国民文学。但是我们的尊重与希望无论怎样的深厚，也只能以听其自然长发为止，用不着多事的帮助，正如一颗小小的

稻或麦的种子，里边原自含有长成一株稻或麦的能力，所需要的只是自然的养护，倘加以宋人的揠苗助长，便反不免要使他“则苗槁矣”了。我相信凡是受过教育的中国人，以不模仿什么人为唯一的条件，听凭他自发的用任何种的文字，写任何种的思想，他的结果仍是一篇“中国的”文艺作品，有他的特殊的个性与共通的国民性相并存在，虽然这上边可以有许多外来的影响。这样的国粹直沁进在我们的脑神经里，用不着保存，自然永久存在，也本不会消灭的；他只有一个敌人，便是“模仿”。模仿者成了人家的奴隶，只有主人的命令，更无自己的意志，于是国粹便跟了自性死了。好古家却以为保守国粹在于模仿古人，岂不是自相矛盾么？他们的错误，由于以选学桐城的文章、纲常名教的思想为国粹，因为这些都是一时的现象，不能永久的自然的附着于人心，所以要勉强的保存，便不得不以模仿为唯一的手段，奉模仿古人而能得其神髓者为文学正宗了。其实既然是模仿了，决不会再有“得其神髓”这一回事，创作的古人自有他的神髓，但模仿者的所得却只有皮毛，便是所谓糟粕。奴隶无论怎样的遵守主人的话，终于是一个奴隶而非主人；主人的神髓在于自主，而奴隶的本分在于服从，叫他怎样的去得呢？他想做主人，除了从不做奴隶入手以外，再没有别的方法了。

我们反对模仿古人，同时也就反对模仿西人；所反对的是一切的模仿，并不是有中外古今的区别与成见。模仿杜少陵或太戈尔，模仿苏东坡或胡适之，都不是我们所赞成的，但是受他们的影响是可以的，也是有益的，这便是我对于欧化问题的态度。我们欢迎欧化是喜得有一种新空气，可以供我们的享用，造成新的活力，并不是注射到血管里去，就替代血液之用。向来有一种乡愿的调和说，主张中学为体西学为用，或者有人要疑我的反对模仿欢迎影响说和他有点相似，但其间有这一个差异：他们有一种国粹优胜的偏

见，只在这条件之上才容纳若干无伤大体的改革，我却以遗传的国民性为素地，尽他本质上的可能的量去承受各方面的影响，使其融和沁透，合为一体，连续变化下去，造成一个永久而常新的国民性，正如人的遗传之逐代增入异分子而不失其根本的性格。譬如国语问题，在主张中学为体西学为用者的意见，大抵以废弃周秦古文而用今日之古文为最大的让步了；我的主张则就单音的汉字的本性上尽最大可能的限度，容纳"欧化"，增加他表现的力量，却也不强他所不能做到的事情。照这样看来，现在各派的国语改革运动都是在正轨上走着，或者还可以逼紧一步，只不必到"三株们的红们的牡丹花们"的地步：曲折语的语尾变化虽然是极便利，但在汉文的能力之外了。我们一面不赞成现代人的做骈文律诗，但也并不忽视国语中字义声音两重的对偶的可能性，觉得骈律的发达正是运命的必然，非全由于人为，所以国语文学的趋势虽然向着自由的发展，而这个自然的倾向也大可以利用，炼成音乐与色彩的言语，只要不以词害意就好了。总之我觉得国粹欧化之争是无用的；人不能改变本性，也不能拒绝外缘，到底非大胆的是认两面不可。倘若偏执一面，以为彻底，有如两个学者，一说诗也有本能，一说要"取消本能"，大家高论一番，聊以快意，其实有什么用呢？

贵族的与平民的

自己的园地(四)

1922年2月19日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

关于文艺上贵族的与平民的精神这个问题，已经有许多人讨论过，大都以为平民的最好，贵族的是全坏的。我自己以前也是这样想，现在却觉得有点怀疑。变动而相连续的文艺，是否可以这样截然的划分；或者拿来代表一时代的趋势，未尝不可，但是可以这样显然的判出优劣么？我想这不免有点不妥，因为我们离开了实际的社会问题，只就文艺上说，贵族的与平民的精神，都是人的表现，不能指定谁是谁非，正如规律的普遍的古典精神与自由的特殊的传奇精神，虽似相反而实并存，没有消灭的时候。

人家说近代文学是平民的，十九世纪以前的文学是贵族的，虽然也是事实，但未免有点皮相。在文艺不能维持生活的时代，固然只有那些贵族或中产阶级才能去弄文学，但是推上去到了古代，却见文艺的初期又是平民的了。我们看见史诗的歌咏神人英雄的事迹，容易误解以为“歌功颂德”，是贵族文学的滥觞，其实他正是平

民的文学的真鼎呢。所以拿了社会阶级上的贵族与平民这两个称号，照着本义移用到文学上来，想划分两种阶级的作品，当然是不可能的事。即使如我先前在《平民的文学》一篇文里，用普遍与真挚两个条件，去做区分平民的与贵族的文学的标准，也觉得不很妥当。我觉得古代的贵族文学里并不缺乏真挚的作品，而真挚的作品便自有普遍的可能性，不论思想与形式的如何。我现在的意见，以为在文艺上可以假定有贵族的与平民的这两种精神，但只是对于人生的两样态度，是人类共通的，并不专属于某一阶级，虽然他的分布最初与经济状况有关，——这便是两个名称的来源。

平民的精神可以说是淑本好耳所说的求生意志，贵族的精神便是尼采所说的求胜意志了。前者是要求有限的平凡的存在，后者是要求无限的超越的发展；前者完全是入世的，后者却几乎有点出世的了。这些渺茫的话，我们倘引中国文学的例，略略比较，就可以得到具体的释解。中国汉晋六朝的诗歌，大家承认是贵族文学，元代的戏剧是平民文学。两者的差异，不仅在于一是用古文所写，一是用白话所写，也不在于一是士大夫所作，一是无名的人所作，乃是在于两者的人生观的不同。我们倘以历史的眼光看去，觉得这是国语文学发达的正轨，但是我们将这两者比较的读去，总觉得对于后者有一种漠然的不满足。这当然是因个人的气质而异，但我同我的朋友疑古君谈及，他也是这样感想。我们所不满足的，是这一代里平民文学的思想，太是现世的利禄的了，没有超越现代的精神；他们是认人生，只是太乐天了，就是对于现状太满意了。贵族阶级在社会上凭借了自己的特殊权利，世间一切可能的幸福都得享受，更没有什么歆羡与留恋，因此引起一种超越的追求，在诗歌上的隐逸神仙的思想即是这样精神的表现。至于平民，于人们应得的生活的悦乐还不能得到，他的理想自然是限于这可望而

不可即的贵族生活,此外更没有别的希冀,所以在文学上表现出来的是那些功名妻妾的团圆思想了。我并不想因此来判分那两种精神的优劣,因为求生意志原是人性的,只是这一种意志不能包括人生的全体,却也是自明的事实。

我不相信某一时代的某一倾向可以做文艺上永久的模范,但我相信真正的文学发达的时代必须多少含有贵族的精神。求生意志固然是生活的根据,但如没有求胜意志叫人努力的去求"全而善美"的生活,则适应的生存容易是退化的而非进化的了。人们赞美文艺上的平民的精神,却竭力的反对旧剧,其实旧剧正是平民文学的极峰,只因他的缺点太显露了,所以遭大家的攻击。贵族的精神走进歧路,要变成威廉第二的态度,当然也应该注意。我想文艺当以平民的精神为基调,再加以贵族的洗礼,这才能够造成真正的人的文学。倘若把社会上一时的阶级争斗硬移到艺术上来,要实行劳农专政,他的结果一定与经济政治上的相反,是一种退化的现象,旧剧就是他的一个影子。从文艺上说来,最好的事是平民的贵族化,——凡人的超人化,因为凡人如不想化为超人,便要化为末人了。

诗的效用

自己的园地(五)

1922年2月26日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

在《诗》第一号里读到俞平伯君的《诗底进化的还原论》,对于他的"好的诗底效用是能深刻地感多数人向善的"这个定义,略有怀疑的地方,现在分作三项,将我的意见写了出来。

第一,诗的效用,我以为是难以计算的。文艺的问题固然是可以用了社会学的眼光去研究,但不能以此作为唯一的定论。我始终承认文学是个人的,但因"他能叫出人人所要说而苦于说不出的话",所以我又说即是人类的。然而在他说的时候,只是主观的叫出他自己所要说的话,并不是客观的去体察了大众的心情,意识的替他们做通事,这也是真确的事实。我曾同一个朋友说过,诗的创造是一种非意识的冲动,几乎是生理上的需要,仿佛是性欲一般;这在当时虽然只是戏语,实在也颇有道理。个人将所感受的表现出来,即是达到了目的,有了他的效用,此外功利的批评,说他耗废无数的金钱精力时间,得不偿失,都是不相干的话。在个人的恋爱

生活里，常有不惜供献大的牺牲的人，我们不能去质问他的在社会上的效用；在文艺上也是一样。真的艺术家本了他的本性与外缘的总合，诚实的表现他的情思，自然的成为有价值的文艺，便是他的效用。功利的批评也有一面的理由，但是过于重视艺术的社会的意义，忽略原来的文艺的性质，他虽声言叫文学家做指导社会的先驱者，实际上容易驱使他们去做侍奉民众的乐人，这是较量文学在人生上的效用的人所最应注意的地方了。

第二，"感人向善是诗底第二条件"，这善字似乎还有可商的馀地，因为他的概念也是游移惝恍，没有标准，正如托尔斯泰所攻击的美一样。将他解作现代通行的道德观念里的所谓善，这只是不合理的社会上的一时的习惯，决不能当做判断艺术价值的标准，现在更不必多说也已明白了。倘若指那不分利己利人，于个体种族都是幸福的，如克鲁泡特金所说的道德，当然是很对的了，但是"全而善美"的生活范围很广，除了真正的不道德文学以外，一切的文艺作品差不多都在这范围里边，因为据克鲁泡特金的说法，只有资本主义迷信等等几件妨害人的生活的东西是恶，所以凡不[1]是咏叹这些恶的文艺便都不是恶的花。托尔斯泰所反对的波特来耳的《恶之华》因此也不能不说是向善的，批评家说他是想走逆路去求自己的得救，正是很确当的话。他吃印度大麻去造"人工的乐园"，在绅士们看来是一件怪僻丑陋的行为，但他的寻求超现世的乐土的欲望，却要比绅士们的饱满的乐天主义更为人性的，更为善的了。这样看来，向善的即是人的，不向善的即是非人的文学：这也是一种说法，但是字面上似乎还可修改，因为善字的意义不定，容易误会，以为文学必须劝人为善，像《明圣经》《阴骘文》一般才

① "不"原作"非"。

行，——岂知这些讲名分功过的“善书”里，多含着不向善的吃人思想的分子，最容易使人陷到非人的生活里去呢？

第三，托尔斯泰论艺术的价值，是以能懂的人的多少为标准，克鲁泡特金对于他的主张，加以批评道：

> 各种艺术都有一种特用的表现法，这便是将作者的感情感染与别人的方法，所以要想懂得他，须有相当的一番训练。即使是最简单的艺术品，要正当的理解他，也非经过若干习练不可。托尔斯泰把这事忽略了，似乎不很妥当，他的普遍理解的标准也不免有点牵强了。

这一节话很有道理。虽然托尔斯泰在《艺术论》里引了多数的人明白《圣经》上的故事等等的例，来证明他们也一定能够了解艺术的高尚作品，其实是不尽然的。《圣经》上的故事诚然是艺术的高尚作品，但是大多数的人是否真能艺术的了解赏鉴，不免是个疑问。我们参照中国人读经书的实例，推测基督教国的民众的读圣经，恐怕他的结果也只在文句之末，即使感受到若干印象，也为教条的传统所拘，仍旧貌似而神非了。譬如中国的《诗经》，凡是“读书人”无不读过一遍，自己以为明白了，但真是知道《关雎》这一篇是什么诗的人，一千人里还不晓得有没有一个呢。说到民谣，流行的范围更广，似乎是很被赏识了，其实也还是可疑。我虽然未曾详细研究，不能断定，总觉得中国小调的流行，是音乐的而非文学的，换一句话说即是以音调为重而意义为轻。《十八摸》是中国现代最大民谣之一，但其魅人的力似在“嗳嗳吓”的声调而非在肉体美的赞叹，否则那种描画应当更为精密，——那倒又有可取了。中国人的爱好谐调真是奇异的事实，大多数的喜听旧戏而厌看新剧，便是一个好

例,在诗文界内也全然相同。常见文理不通的人虽然古文白话一样的不懂,却总是喜读古文,反对白话,当初颇以为奇,现在才明白这个道理:念古文还有声调可以悦耳,看白话则意义与声调一无所得,所以兴味索然。文艺作品的作用当然不止是悦耳,所以经过他们的鉴定,不能就判定他的感染的力量。即使更进一层,多数的人真能了解意义,也不能以多数决的方法来下文艺的判决。君师的统一思想,定于一尊,固然应该反对,民众的统一思想,定于一尊,也是应该反对的。在不背于营求全而善美的生命之道德的范围内,思想与行动不妨各各自由与分离。文学家虽希望民众能了解自己的艺术,却不必强将自己的艺术去迁就民众:因为据我的意见,文艺本是著者感情生活的表现,感人乃其自然的效用,现在倘若舍己从人,去求大多数的了解,结果最好也只是"通俗文学"的标本,不是他真的自己的表现了。

古文学

自己的园地(六)

1922年3月5日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

研究本国的古文学，不是国民的义务，乃是国民的权利。艺术上的造诣，本来要有天才做基础，但是思想与技工的涵养也很重要，前人的经验与积贮便是他必要的材料。我的一个朋友近来从西京写信来说道，"……叹息前人给我们留下了无数的绫罗绸缎，只没有剪制成衣，此时正应该利用他，下一番裁缝工夫，莫只作那裂帛撕扇的快意事。蔑视经验，是我们的愚陋；抹杀前人，是我们的罪过。"实在很是确当。这前人的经验与积贮当然并不限于本国，只是在研究的便宜上，外国的文学因为言语及资料的关系，直接的研究较为困难，所以利用了自己国语的知识进而[1]研究古代的文学，涵养创作力或鉴赏文艺的趣味，是最上算的事，这正是国民所享的一种权利了。

我们既然认定研究古文学为权利而非义务，所以没有服从传

---

① "而"原作"去"。

统的必要。我们读古代文学，最妨碍我们的享乐，使我们失了正解或者堕入魔道的，是历来那些“业儒”的人的解说，正如玉帛钟鼓本是正当的礼乐，他们却要另外加上一个名分的意义一般，于是在一切叙事抒情的诗文上也到处加了一层纲常名教的涂饰。《关关雎鸠》原是好好的一首恋爱诗，他们却说这是“后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也”。《南有樛木》也是结婚歌，却说是“后妃逮下也，言能逮下而无嫉妒之心也”。经了这样的一番解说，那业儒[①]者所崇拜的多妻主义似乎得了一重拥护，但是已经把诗的真意完全抹杀，倘若不是我们将他订正，这两篇诗的真价便不会出现了。希伯来的《雅歌》以前也被收入犹太教以及基督教的圣经里，说是歌咏灵魂与神之爱的，现在早已改正，大家承认他作一卷结婚歌集了。我们若是将《诗经》旧说订正，把《国风》当作一部古代民谣去读，于现在的歌谣研究或新诗创作上一定很有效用，这是可以断言的。中国历代的诗未尝不受《诗经》的影响，只因有传统关系，仍旧囚在“美刺”的束缚里，那正与小说的讲劝惩相同，完全成了名教的奴隶了。还有些人将忠君爱国当做评诗的标准，对于《古诗十九首》，觉得他们与这标准有点不合，却又舍不得摒弃，于是奇想天开，将这些诗都解做“思君之作”。这自然都是假的，——并非因为我们憎恶君主政治所以反对他们，实在因为这解说是不合事理的。世上有君主叫臣下替他尽忠的事实，但在文学上讲来，那些忠爱的诗文，（如果显然是属于这一类的东西，）倘若不是故意的欺人，便是非意识的自欺，不能说是真的文艺。中国文艺上传统的主张，正是这虚憍的“为名教的艺术”；这个主张倘不先行打破，冒冒失失的研究古代文学，非但得不到好处，而且还要上当，走入迷途，这是不

① “业儒”原作“儒业”。

可不用心警戒的事。

古文学的研究，于现代文艺的形式上也有重大的利益。虽然现在诗文著作都用语体文，异于所谓古文了，但终是同一来源，其表现力之优劣在根本上总是一致，所以就古文学里去查考前人的经验，在创作的体裁上可以得到不少的帮助。譬如讨论无韵诗的这个问题，我们倘若参照历来韵文的成绩，自《国风》以至小调，——民众文学虽然多是新作，但其传袭的格调源流甚古，——可以知道中国言文的有韵诗的成绩及其所能变化的种种形式；以后新作的东西，纵使思想有点不同，只要一用韵，格调便都逃不出这个范围。试看几年来的有韵新诗，有的是"白话唐诗"，有的是词曲，有的是——小调，而且那旧诗里最不幸的"挂脚韵"与"趁韵"也常常出现了。那些不叶韵的，虽然也有种种缺点，倒还不失为一种新体——有新生活的诗，因为他只重在"自然的音节"，所以能够写得较为真切。这无尾韵而有内面的谐律的诗的好例，在时调俗歌里常能得到。我们因此可以悟出做白话诗的两条路：一是不必押韵的新体诗，一是押韵的"白话唐诗"以至小调。这是一般的说法，至于有大才力能做有韵的新诗的人，当然是可以自由去做，但以不要像"白话唐诗"以至小调为条件。有才力能做旧诗的人，我以为也可以自由去做，但也仍以不要像李杜苏黄或任何人为条件。只有古文还未通顺的人，不必去赞叹旧诗，更不配去做了。——然而现在偏是文理不通的人愈喜欢做古文做旧诗，这真可以说是"自然的嘲弄"了。

《阿丽思漫游奇境记》

自己的园地（七）

1922年3月12日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

近来看到一本很好的书，便是赵元任先生所译的《阿丽思漫游奇境记》。这是“一部给小孩子看的书”，但正如金圣叹所说又是一部“绝世妙文”，就是大人——曾经做过小孩子的大人，也不可不看，看了必定使他得到一种快乐的。世上太多的大人虽然都亲自做过小孩子，却早失了“赤子之心”，好像“毛毛虫”的变了胡蝶，前后完全是两种情状：这是很不幸的。他们忘却了自己的儿童时代的心情，对于正在儿童时代的儿童的心情于是不独不能理解，与以相当的保育调护，而且反要加以妨害；儿童倘若不幸有这种的人做他的父母师长，他的一部分的生活便被损坏，后来的影响更不必说了。我们不要误会这只有顽固的塾师及道学家才如此，其实那些不懂感情教育的价值而专讲实用的新教育家，所种的恶因也并不小，即使没有比他们更大。我对于少数的还保有一点儿童的心情的大人们，郑重的介绍这本名著请他们一读，并且给他们的小孩子

读。

这部书的特色，正如译者序里所说，是在于他的有意味的“没有意思”。英国政治家辟忒(Pitt)曾说，“你不要告诉我说一个人能够讲得有意思；各人都能够讲得有意思。但是他能够讲得没有意思么?”文学家特坤西(De Quincey)也说，只是有异常的才能的人，才能写没有意思的作品。儿童大抵是天才的诗人，所以他们独能赏鉴这些东西。最初是那些近于“无意味不通的好例”的决择歌，如《古今风谣》里的“脚驴斑斑”，以及“夹雨夹雪冻死老鳖”一类的趁韵歌，再进一步便是那些滑稽的叙事歌了。英国儿歌中《赫巴特老母和她的奇怪的狗》与《黎的威更斯太太和她的七只奇怪的猫》，都是这派的代表著作，专以天真而奇妙的“没有意思”娱乐儿童的。这《威更斯太太》是夏普夫人原作，经了拉斯庚的增订，所以可以说是文学的滑稽儿歌的代表，后来利亚(Lear)做有“没有意思的诗”的专集，于是更其完成了。散文的一面，始于高尔斯密的《二鞋老婆子的历史》，到了加乐尔而完成，于是文学的滑稽童话也侵入英国文学史里了。欧洲大陆的作家，如丹麦的安徒生在《伊达的花》与《阿来锁眼》里，荷兰的蔼覃在他的《小约翰》里，也有这类的写法，不过他们较为有点意思，所以在“没有意思”这一点上，似乎很少有人能够赶得上加乐尔的了。然而这没有意思决不是无意义，他这著作是实在有哲学的意义的。麦格那思在《十九世纪英国文学论》上说：

> 利亚的没有意思的诗与加乐尔的阿丽思的冒险，都非常分明的表示超越主义观点的滑稽。他们似乎是说，“你们到这世界里来住罢，在这里物质是一个消融的梦，现实是在幕后。”阿丽思走到镜子的后面，于是进奇境去。在他们的图案上，正

> 经的(分子)都删去,矛盾的事情很使儿童喜悦;但是觉着他自己的限量的大人中之永久的儿童的喜悦,却比(普通的)儿童的喜悦为更高了。

我的本意在推举他在儿童文学上的价值,这些评论本是题外的话,但我想表明他在(成人的)文学上也有价值,所以抄来作个引证。译者在序里说:"我相信这书的文学的价值,比莎士比亚最正经的书亦比得上,不过又是一派罢了。"这大胆而公平的批评,实在很使我佩服。普通的人常常相信文学只有一派是正宗,而在西洋文学上又只有莎士比亚是正宗,给小孩子看的书既然不是这一派,当然不是文学了。或者又相信给小孩子的书必须本于实在或是可能的经验,才能算是文学,如《国语月刊》上勃朗的译文所主张,因此排斥空想的作品,以为不切实用,欧洲大战时候科学能够发明战具,神话与民间故事毫无益处,即是证据。两者之中,第一种拟古主义的意见虽然偏执,只要给他说明文学中本来可以有多派的,如译者那样的声明,这问题也可以解决了;第二种军国主义的实用教育的意见却更为有害。我们姑且不论任何不可能的奇妙的空想,原只是集合实在的事物的经验的分子综错而成,但就儿童本身上说,在他想象力发展的时代确有这种空想作品的需要,我们大人无论凭了什么神呀皇帝呀国家呀的神圣之名,都没有剥夺他们的这需要的权利,正如我们没有剥夺他们衣食的权利一样。人间所同具的智与情应该平匀发达才是,否则便是精神的畸形。刘伯明先生在《学衡》第二期上攻击毫无人性人情的"化学化"的学者,我很是同意。我相信对于精神的中毒,空想——体会与同情之母——的文学正是一服对症的解药。所以我推举这部《漫游奇境记》给心情没有完全化学化的大人们,特别请已为或将为人们的父母师长的大

人们看，——若是看了觉得有趣，我便庆贺他有了给人家做这些人的资格了。

对于赵先生的译法，正如对于他的选译这部书的眼力一般，我表示非常的佩服：他的纯白话的翻译，注音字母的实用，原本图画的选入，都足以表见忠实于他的工作的态度。我深望那一部姊妹书《镜里世界》能够早日出版。——译者序文里的意见，上面已经提及，很有可以佩服的地方，但就文章的全体看来，却不免是失败了。因为加乐尔式的滑稽实在是不易模拟的，赵先生给加乐尔的书做序，当然不妨模拟他，但是写的太巧了，因此也就未免稍拙了。……妄言多罪。



《阿 Q 正传》

自己的园地（八）

1922 年 3 月 19 日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

我同《阿 Q 正传》的著者是相识的，要想客观的公平的批评这篇小说似乎很不容易，但是因为约略知道这著作的主旨，或者能够加上一点说明，帮助读者去了解他的真相，——无论好坏——也未可知。

《阿 Q 正传》是一篇讽刺小说。讽刺小说是理智的文学里的一支，是古典的写实的作品。他的主旨是“憎”，他的精神的是负的。然而这憎并不变成厌世，负的也不尽是破坏。美国福勒忒在《近代小说史论》中说：

> 关于政治宗教无论怎样的说也罢，在文学上这是一条公理：某种的破坏常常即是唯一可能的建设。讽刺在许多时代，如十八世纪的诗里，堕落到因袭的地位去了。……但真正的讽刺实在是理想主义的一种姿态，对于不可忍受的恶习之正

> 义的愤怒的表示，对于在这混乱的世界里因了邪曲腐败而起的各样侮辱损害之道德意识的自然的反应。……其方法或者是破坏的，但其精神却还在这些之上。

因此在讽刺里的憎也可以说是爱的一种姿态。

> 摘发一种恶即是扶植相当的一种善；在心正烧的最热，反对明显的邪曲的时候，那时他就最近于融化在那哀怜与恐惧里了，——据亚里士多德说，这两者正是悲剧的有净化力的情绪。即使讽刺是冷的，如平常变为反语的时候大抵如此，然而他仍能使我们为了比私利更大的缘故而憎，而且在嫌恶卑劣的事物里鼓励我们去要求高尚的事物。

所以讽刺小说虽然与理想小说表面相反，其精神却是一致，不过正负不同罢了；在技工上，因为类型描写的缘故，也有一种相似的夸张的倾向，这不能说是好处，但也是不可免的事实。理想家与讽刺家都着眼于人生的善或恶的一方面，将同类的事物积累起来，放大起来，再把他复写在纸上，所以他的结果是一幅人生的善或恶的扩大图。作成人生的"实物大"的绘图，在善人里表出恶的馀烬，在恶人里表出善的微光，只有真正伟大的写实家才能够做到，不是常人所能企及，不然容易流入于感伤主义的小说，正如人家讲中和的容易变为调停派一样。所以不是因袭的讽刺文学也自有其独特的作用，而以在如现代中国一般的昏迷的社会为尤甚。

《阿Q正传》里的讽刺在中国历代文学中最为少见，因为他是反语（Irony），便是所谓冷的讽刺——"冷嘲"。中国近代小说只有

《镜花缘》与《儒林外史》的一小部分略略有点相近，《官场[1]现形记》和《怪现状》等多是热骂，性质很是不同，虽然这些也是属于讽刺小说范围之内的。《阿Q正传》的笔法的来源，据我所知道是从外国短篇小说而来的，其中以俄国的戈果理与波兰的显克微支最为显著，日本的夏目漱石森鸥外两人的著作也留下不少的影响。戈果理的《外套》和《疯人日记》，显克微支的《炭画》和《酋长》等，森鸥外的《沉默之塔》，都已经译成汉文，只就这几篇参看起来也可以得到多少痕迹；夏目漱石的影响，则在他的充满反语的杰作《我是猫》。但是国民性真是奇妙的东西，这篇小说里收纳这许多外国的分子，但其结果，对于斯拉夫族有了他的大陆的迫压的气分而没有那“笑中的泪”，对于日本有了他的东方的奇异的花样而没有那“俳味”。这一句话我相信可以当作他的褒词，但一面就当作他的贬词，却也未始不可。多理性而少情热，多憎而少爱，这个结果便造成了Satyric satire(山灵的讽刺)，在这一点上却与“英国狂生”斯威夫德有点相近了。这个倾向在《狂人日记》里，——我在这里不得不顺便声明，著者巴人与鲁迅本来是一个人，——也很明显，不过现在更为浓密罢了。这样的冷空气或者于许多人的蔷薇色的心上给予一种不愉快的接触，但我的私见以为也是不可少的，至少在中国现代社会里。

阿Q这人是中国一切的“谱”——新名词称作“传统”——的结晶，没有自己的意志而以社会的因袭的惯例为其意志的人，所以在实社会里是不存在而又到处存在的。沈雁冰先生在《小说月报》上说，“阿Q这人要在现社会中去实指出来，是办不到的；但是我读这篇小说的时候，总觉得阿Q这人很是面熟，是呵，他是中国人品性

---

① “场”原作“形”。

的结晶呀!”这话说得很对。戈果理的小说《死灵魂》里的主人公契契珂夫也是如此,我们不能寻到一个旅行着收买死农奴的契契珂夫,但在种种投机的实业家中间可以见到契契珂夫的影子,如克鲁泡金所说。不过其间有这一点差别:契契珂夫是“一个不朽的万国的类型”,阿 Q 却是一个民族的类型。他像神话里的“众赐”(Pandora)一样,承受了恶梦似的四千年来的经验所造成的一切“谱”上的规则,包含对于生命幸福名誉道德各种意见,提炼精粹,凝为个体,所以实在是一幅中国人品性的“混合照相”,其中写中国人的缺乏求生意志,不知尊重生命,尤为痛切,因为我相信这是中国人的最大的病根。总之这篇的艺术无论如何幼稚,但著者肯那样老实不客气的表示他的憎恶,一方面对于中国社会也不失为一服苦药,我想他的存在也不是无意义的。只是著者本意似乎想把阿 Q 痛骂一顿,做到临了却觉得在未庄里阿 Q 还是唯一可爱的人物,比别人还要正直些,所以终于被“正法”了;正如托尔斯泰批评契诃夫所说,他想撞倒阿 Q,将注意力集中于他,却反将他扶起了,这或者可以说是著者的失败的地方。至于或者以为讽刺过分,“有伤真实”,我并不觉得如此,因为世间往往“事实奇于小说”,就是在我的灰色的故乡里,我也亲见到这一类脚色的活模型,其中还有一个缩小的真的可爱的阿桂,虽然他至今还是健在。



《沉　沦》

自己的园地（九）

1922年3月26日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

我在要谈到郁达夫先生所作的小说集《沉沦》之先，不得不对于“不道德的文学”这一个问题讲几句话，因为现在颇有人认他是不道德的小说。

据美国莫台耳（Mordell）在《文学上的色情》里所说，所谓不道德的文学共有三种，其一不必定与色情相关的，其馀两种都是关于性的事情的。第一种的不道德的文学实在是反因袭思想的文学，也就可以说是新道德的文学。例如易卜生或托尔斯泰的著作，对于社会上各种名分的规律加以攻击，要重新估定价值，建立更为合理的生活，在他的本意原是“道德的”，然而从因袭的社会看来，却觉得是“离经叛道”，所以加上一个不道德的名称。这正是一切革命思想的共通的运命，耶稣，哥白尼，达尔文，尼采，克鲁泡金都是如此；关于性的问题如惠忒曼、凯本特等的思想，在当时也被斥为不道德，但在现代看来却正是最醇净的道德的思想了。

第二种的不道德的文学应该称作不端方的文学，其中可以分作三类。（一）是自然的，在古代社会上的礼仪不很整饬的时候，言语很是率直放任，在文学里也就留下痕迹，正如现在乡下人的粗鄙的话在他的背景里实在只是放诞，并没有什么故意的挑拨。（二）是反动的，禁欲主义或伪善的清净思想盛行之后，常有反动的趋势，大抵倾向于裸露的描写，因以反抗旧潮流的威严，如文艺复兴期的法意各国的一派小说，英国王政复古时代的戏曲，可以算作这类的代表。（三）是非意识的，这一类文学的发生并不限于时代及境地，乃出于人性的本然。虽不是端方的而也并非不严肃的，虽不是劝善的而也并非诲淫的；所有自然派的小说与颓废派的著作，大抵属于此类。据“精神分析”的学说，人间的精神活动无不以（广义的）性欲为中心，即在婴孩时代，也有他的性的生活，其中主动的重要分子，便是他苦（Sadistic）自苦（Masochistic）展览（Exhibitionistic）与窥觋（Voyeuristic）的本能。这些本能得到相当的发达与满足，便造成平常的幸福的性的生活之基础，又因了升华作用而成为艺术与学问的根本；倘若因迫压而致蕴积不发，便会变成病的性欲，即所谓色情狂了。这色情在艺术上的表现，本来也是由于迫压，因为这些要求在现代文明——或好或坏——底下，常难得十分满足的机会，所以非意识的喷发出来，无论是高尚优美的抒情诗，或是不端方的（即猥亵的）小说，其动机仍是一样；讲到这里我们不得不承认那色情狂的著作也同属在这一类，但我们要辨明他是病的，与平常的文学不同，正如狂人与常人的不同，虽然这交界点的区画是很难的。莫台耳说：

亚普刘思（Apuleius）彼得洛纽思（Petronius）戈谛亚（Gautiar）或左拉（Zola）等人的展览性，不但不损伤而且有时

反增加他们著作的艺术的价值。

我们可以说《红楼梦》也如此,但有些中国的淫书却都是色情狂的了。猥亵只是端方的对面,并不妨害艺术的价值。天才的精神状态也本是异常的,然而在变态心理的中线以外的人与著作则不能不以狂论。但是色情狂的文学也只是狂的病的,不是不道德的,至于不端方的非即不道德,那自然是不必说了。

第三种的不道德的文学才是真正的不道德文学,因为这是破坏人间的和平,为罪恶作辩护的,如赞扬强暴诱拐的行为,或性的人身卖买者皆是。严格的说,非人道的名分思想的文章也是这一类的不道德的文学。

照上边说来,只有第三种文学是不道德的,其馀的都不是;《沉沦》是显然属于第二种的非意识的不端方的文学,虽然有猥亵的分子而并无不道德的性质。著者在自序里说:

> 第一篇《沉沦》是描写着一个病的青年的心理,也可以说是青年忧郁病的解剖,里边也带叙着现代人的苦闷,——便是性的要求与灵肉的冲突。……第二篇是描写一个无为的理想主义者的没落。

虽然他也说明"这两篇是一类的东西,就把他们作连续的小说看,也未始不可的",但我想还不如综括的说,这集内所描写是青年的现代的苦闷,似乎更为确实。生的意志与现实之冲突,是这一切苦闷的基本;人不满足于现实,而复不肯遁于空虚,仍就这坚冷的现实之中,寻求其不可得的快乐与幸福。现代人的悲哀与传奇时代的不同者即在于此。理想与实社会的冲突当然也是苦闷之一,但

我相信他未必能完全独立，所以《南归》的主人公的没落与《沉沦》的主人公的忧郁病终究还是一物，著者在这个描写上实在是很成功了。所谓灵肉的冲突原只是说情欲与迫压的对抗，并不含有批判的意思，以为灵优而肉劣；老实说来超凡人圣的思想倒反于我们凡夫觉得稍远了，难得十分理解，譬如中古诗里的“柏拉图的爱”，我们如不将他解作性的崇拜，便不免要疑是自欺的饰词。我们赏鉴这部小说的艺术地写出这个冲突，并不要他指点出那一面的胜利与其寓意。他的价值在于非意识的展览自己，艺术地写出升化的色情，这也就是直挚与普遍的所在。至于所谓猥亵部分，未必损伤文学的价值；即使或者有人说不免太有东方气，但我以为倘在著者觉得非如此不能表现他的气分，那么当然没有可以反对的地方。但在《留东外史》，其价值本来只足与《九尾龟》相比，却不能援这个例，因为那些描写显然是附属的，没有重要的意义，而且态度也是不诚实的。《留东外史》终是一部“说书”，而《沉沦》却是一件艺术的作品。

我临末要郑重的声明，《沉沦》是一件艺术的作品，但他是“受戒者的文学”(Literature for the initiated)，而非一般人的读物。有人批评波特来耳的诗说：

> 他的幻景是黑而可怖的。他的著作的大部分颇不适合于少年与蒙昧者的诵读，但是明智的读者却能从这诗里得到真正希有的力。

这几句话正可以移用在这里。在已经受过人生的密戒，有他的光与影的性的生活的人，自能从这些书里得到希有的力，但是对于正需要性的教育的“儿童”们却是极不适合的。还有那些不知道人生

的严肃的人们也没有诵读的资格,他们会把阿片去当饭吃的。关于这一层区别,我愿读者特别注意。

著者曾说:"不曾在日本住过的人,未必能知这书的真价。对于文艺无真挚的态度的人,没有批评这书的价值。"我这些空泛的闲话当然算不得批评,不过我不愿意人家凭了道德的名来批判文艺,所以略述个人的意见以供参考,至于这书的真价,大家知道的大约很多,也不必再要我来多说了。



《王尔德童话》

自己的园地(十)

1922年4月2日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

近来见到穆木天先生选译的《王尔德童话》,因此想就“文学的童话”略说几句。

普通的童话是“原始社会的文学”。我在答赵景深先生童话的讨论书上说:

> 原始社会的故事普通分作神话传说童话三种。神话是创世以及神的故事,可以说是宗教的。传说是英雄的战争与冒险的故事,可以说是历史的。童话的实质也有许多与神话传说共通,但是有一个不同点:便是童话没有时与地的明确的指定,又其重心不在人物而在事件,因此可以说是文学的。

但是这种民间童话虽然也是文学,却与所谓文学的童话很有区别:前者是民众的,传述的,天然的;后者是个人的,创作的,人为的;前

者是“小说的童年”,后者是小说的化身,抒情与叙事的合体。记录民间童话的人是民俗学者,德国的格林(Grimm)兄弟是最著名的例;创作文学的童话的是文人,王尔德便是其中之一人。

英国安特路兰在《文学的童话论》里说:

> 童话是文学的一种形式,原始地古旧,而又有回复他的少年的无限的力。老婆子的故事,关于一个男孩子与一个女孩子,以及一个凶狠的继母,关于三个冒险的兄弟,关于友谊的或者被禁厌的兽,关于魔法的兵器与指环,关于巨人与吃人的种族的故事,是传奇的小说的最古的形式。开化的民族把这些小孩子气的说话修饰成重要的传奇的神话,如(取金羊毛的)亚尔戈船,以及赫拉克来思与阿迭修思的传说。未开化的种族如阿及贝威,爱思吉摩与萨摩亚人,保存这老婆子的故事,形式没有那样高雅,或者因此却更与原来的形式相近。欧洲的乡里人保留这故事的形式,近于野蛮民族的而与希腊相差更多;到后来文人随从民间传述中采用了这种故事,正如他们的采用寓言一般。

婆罗门教与佛教的经典,中古基督教的传道书里,早已利用了民间传说去载他们的教义,但其本意只是宗教的教训的,并没有将他当作文学看待。这种新的倾向起于十七世纪之末,法国的贝洛尔(Perrault)可以说是这派的一个开创者。他于一六九七年刊行他的《鹅母亲的故事》,在童话文学上辟了一个新纪元;但是他这几篇小杰作虽然经过他的艺术的剪裁,却仍是依据孩儿房的传统,所以他的位置还是在格林兄弟这一边,纯粹的文学的童话界的女王却不得不让给陀耳诺夫人(Madam d'Aulnoy)了。她的四十一册的

《仙灵的宫廷》真可以说是仙灵故事的大成，虽然流行于后世的只有《白猫》等若干篇，她只要得到传说里的一点提示，便能造出鲜明快活的故事，充满着十八世纪的宫廷的机智。以后这派童话更加发达，确定为文学的一支，在十九世纪里出了许多佳作，如英国庚斯来的《水孩儿》，拉斯庚的《金河之王》，麦陀那耳特的《梦幻家》，加乐耳的《阿丽思》等都是。丹麦的安徒生更是不消说了，"他在想象上与原始的民间的幻想如此相似，与童年的心的秘密如此相近。"戈斯说，"安徒生的特殊的想象使他格外和儿童的心思相亲近。小儿正如野蛮人，于一切不调和的思想分子，毫不介意，容易承受下去；安徒生的技术大半就在这里，他能很巧妙的把几种毫不相干的思想，联结在一起。"因为他是诗人，又是一个"永久的孩子"，所以在文学的童话上是没有人能够及得上的：正如兰氏所说，他的《锡兵》和《丑小鸭》等才是真正的童话。王尔德的《石榴之家》与《幸福王子》两卷书却与安徒生的不同，纯粹是诗人的诗，在这一点上颇与法国孟代的《纺轮的故事》相似。王尔德和孟代一样，是颓废的唯美主义的人，但孟代在他的故事里明显的表示出快乐主义的思想，王尔德的又有点不同。这九篇都是"空想的童话，中间贯穿着敏感而美的社会的哀怜，恰如几幅锦绣镶嵌的织物，用一条深红的线坚固地缀成一帖。"（据亨特生著《人生与现代精神的解释者》）王尔德的文艺上的特色，据我想来是在于他的丰丽的辞藻和精炼的机智，他的喜剧的价值便在这里，童话也是如此；所以安徒生童话的特点倘若是在"小儿说话一样的文体"，那么王尔德的特点可以说是在"非小儿说话一样的文体"了。因此他的童话是诗人的，而非是儿童的文学，因为在近代文艺上童话只是文学的一种形式，内容尽多变化，如王尔德、孟代等的作品便是这文学的童话的最远的变化的一例了。

以上关于王尔德童话的一点意见,译者在序里也已约略说及,我现在只是略加说明罢了。译者在原本九篇里选了《渔夫与他的魂》《莺儿与玫瑰》《幸福王子》《利己的巨人》与《星孩儿》这五篇,对于这个选择我也完全同意。关于译文我没有什么话说,不过觉得地名的译义似乎还有可商的地方。如《利己的巨人》里的"谷墙地方的食人鬼"一句里的"谷墙",现在虽然是称作康瓦尔(Cornwall),可以作这两个字解,但据贝林戈尔特的《康瓦尔地志》说,这个名称起于十世纪,当时读作科伦威勒思(Cornweales),意云(不列颠的)角上的威尔士人。这本来不过是些小事,但使我最不满意的却是纸张和印工的太坏,在看惯了粗纸错字的中国本来也不足为奇,但看到王尔德的名字,联想起他的主张和文笔,比较摊在眼前的册子,禁不住发生奇异之感。我们并不敢奢望有什么插画或图案,只求在光洁的白纸上印着清楚的黑字便满足了,因为粗纸错字是对于著者和译者——即使不是对于读者——的一种损害与侮辱。



歌 谣

自己的园地(十一)

1922年4月13日刊《晨报》
署名仲密
收入《自己的园地》

歌谣这个名称,照字义上说来只是口唱及合乐的歌,但平常用在学术上与"民歌"是同一的意义。民谣的界说,据英国吉特生(Kidson)说①是一种诗歌:

> 生于民间,为民间所用以表现情绪,或为抒情的叙述者。他又大抵是传说的,而且正如一切的传说一样,易于传讹或改变。他的起源不能确实知道,关于他的时代也只能约略知道一个大概。

他的种类的发生,大约是由于原始社会的即兴歌,《诗序》所说"情动于中而形于言"云云,即是这种情形的说明,所以民谣可以说是原始的——而又不老的诗。在文化很低的社会里,个人即兴口占,

① 原注:见所著《英国民歌论》第一章。

表现当时的感情或叙述事件,但唱过随即完了,没有保存的机会,到得文化稍进,于即兴之外才有传说的歌谣,原本也是即兴,却被社会所采用,因而就流传下来了。吉特生说:

> 有人很巧妙的说,谚是一人的机锋,多人的智慧。对于民歌我们也可以用同样的界说,便是由一个人的力将一件史事,一件传说或一种感情,放在可感觉的形式里(表现出来),这些东西本为民众普通所知道或感到的,但少有人能够将他造成定形。我们可以推想,个人的这种著作或是粗糙,或是精炼,但这关系很小,倘若这感情是大家所共感到的,因为通用之后自能渐就精炼,不然也总多少磨去他的棱角(使他稍为圆润)了。

民歌是原始社会的诗,但我们的研究却有两个方面,一是文艺的,一是历史的。从文艺的方面我们可以供诗的变迁的研究,或做新诗创作的参考。在这一点上我们需要现存的民歌比旧的更为重要,古文书里不少好的歌谣,但是经了文人的润色,不是本来的真相了。民歌与新诗的关系,或者有人怀疑,其实是很自然的,因为民歌的最强烈最有价值的特色是他的真挚与诚信,这是艺术品的共通的精魂,于文艺趣味的养成极是有益的。吉特生说:

> 民歌作者并不因职业上的理由而创作,他唱歌,因为他是不能不唱,而且有时候他还是不甚适于这个工作。但是他的作品,因为是真挚地做成的,所以有那一种感人的力,不但适合于同阶级,并且能感及较高文化的社会。

这个力便是最足供新诗的汲取的。意大利人威大利(Vitale)在所编的《北京儿歌》序上指点出读者的三项益处,第三项是"在中国民歌中可以寻到一点真的诗",后边又说:

> 这些东西虽然都是不懂文言的不学的人所作,却有一种诗的规律,与欧洲诸国类似,与意大利诗法几乎完全相合。根于这些歌谣和人民的真的感情,新的一种国民的诗或者可以发生出来。

这一节话我觉得极有见解,而且那还是一八九六年说的,又不可不说他是先见之明了。

历史的研究一方面,大抵是属于民俗学的,便是从民歌里去考见国民的思想,风俗与迷信等,言语学上也可以得到多少参考的材料。其资料固然很需要新的流行的歌谣,但旧的也一样重要,虽然文人的润色也须注意分别的。这是一件很大的事业,不过属于文艺的范围以外,现在就不多说了。

在民歌这个总名之下,可以约略分作这几大类:

一　情歌

二　生活歌　包括各种职业劳动的歌,以及描写社会家庭生活者,如童养媳及姑妇的歌皆是。

三　滑稽歌　嘲弄讽刺及"没有意思"的歌皆属之,唯后者殊不多,大抵可以归到儿歌里去。

四　叙事歌　即韵文的故事,《孔雀东南飞》及《木兰行》是最好的例,但现在通行的似不多见。又有一种"即事"的民歌,叙述当代的事情,如此地通行的"不剃辫子没法混,剃了辫子怕张顺"便是。中国史书上所载有应验的"童谣",有一部分是这些歌谣,其大

多数原是普通的儿歌，经古人附会作荧惑的神示罢了。

五　仪式歌　如结婚的撒帐歌等，行禁厌时的祝语亦属之。占候歌诀也应该附在这里。谚语是理知的产物，本与主情的歌谣殊异，但因也用歌谣的形式，又与仪式占候歌有连带的关系，所以附在末尾；古代的诗的哲学书都归在诗里，这正是相同的例了。

六　儿歌　儿歌的性质与普通的民歌颇有不同，所以别立一类。也有本是大人的歌而儿童学唱者，虽然依照通行的范围可以当作儿歌，但严格的说来应归人民歌部门才对。欧洲编儿歌集的人普通分作母戏母歌与儿戏儿歌两部，以母亲或儿童自己主动为断，其次序先儿童本身，次及其关系者与熟习的事物，次及其他各事物。现在只就歌的性质上分作两项：

(1)事物歌

(2)游戏歌

事物歌包含一切抒情叙事的歌，谜语其实是一种咏物诗，所以也收在里边。唱歌而伴以动作者则为游戏歌，实即叙事的扮演，可以说是原始的戏曲，——据现代民俗学的考据，这些游戏的确起源于先民的仪式。游戏时选定担任苦役的人，常用一种完全没有意思的歌词，这便称作决择歌(Countingout Song)，也属游戏歌项下；还有一种只用作歌唱，虽亦没有意思而各句尚相连贯者，那是趁韵的滑稽歌，当属于第一项了。儿歌研究的效用，除上面所说的两件以外，还有儿童教育的一方面，但是他的益处也是艺术的而非教训的，如吕新吾作《演小儿语》，想改作儿歌以教“义理身心之学”，道理固然讲不明白，而儿歌也就很可惜的白白的糟掉了。

文艺上的异物

自己的园地（十二）

1922年4月16日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

古今的传奇文学里，多有异物——怪异精灵出现，在唯物的人们看来，都是些荒唐无稽的话，即使不必立刻排除，也总是了无价值的东西了。但是唯物的论断不能为文艺批评的标准，而且赏识文艺不用心神体会，却“胶柱鼓瑟”的把一切叙说的都认作真理与事实，当作历史与科学去研究他，原是自己走错了路，无怪不能得到正当的理解。传奇文学尽有他的许多缺点，但是跳出因袭轨范，自由的采用任何奇异的材料，以能达到所欲得的效力为其目的，这却不能不说是一个大的改革，文艺进化上的一块显著的里程碑。这种例证甚多，现在姑取异物中的最可怕的东西——僵尸——作为一例。

在中国小说上出现的僵尸，计有两种。一种是尸变，新死的人忽然“感了戾气”，起来作怪，常把活人弄死，所以他的性质是很凶残的。一种是普通的僵尸，据说是久殡不葬的死人所化，性质也是

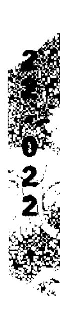
凶残,又常被当作旱魃,能够阻止天雨,但是一方面又有恋爱事件的传说,性质上更带了一点温暖的彩色了。中国的僵尸故事大抵很能感染恐怖的情绪,舍意义而论技工,却是成功的了;《聊斋志异》里有一则“尸变”,纪旅客独宿,为新死的旅馆子妇所袭,逃到野外,躲在一棵大树后面,互相撑拒,末后惊恐倒地,尸亦抱树而僵。我读这篇虽然已在二十多年前,那时恐怖的心情还未忘记,这可以算是一篇有力的鬼怪故事了。儿童文学里的恐怖分子,确是不甚适宜,若在平常文艺作品本来也是应有的东西,美国亚伦坡的小说含这种分子很多,便是莫泊桑也作有若干鬼怪故事,不过他们多用心理的内面描写,方法有点不同罢了。

外国的僵尸思想,可以分作南欧与北欧两派,以希腊及塞耳比亚为其代表。北派的通称凡披耳(Vampyr),从墓中出,迷魇生人,吸其血液,被吸者死复成凡披耳;又患狼狂病(Lycanthropia)者,俗以为能化狼,死后亦成僵尸,故或又混称“人狼”(Vljkodlak),性质凶残,与中国的僵尸相似。南派的在希腊古代称亚拉思妥耳(Alastor),在现代虽袭用斯拉夫的名称“苻吕科拉加思”(Vrykoalkas,原意云人狼),但从方言“鼓状”(Tympaniaios)“张口者”(Katachanas)等名称看来,不过是不坏而能行动的尸身,虽然也是妖异而性质却是和平的,民间传说里常说他回家起居如常人,所以正是一种“活尸”罢了。他的死后重来的缘因,大抵由于精气未尽或怨恨未报,以横死或夭亡的人为多。古希腊的亚拉思妥耳的意思本是游行者,但其游行的目的大半在于追寻他的仇敌,后人便将这字解作“报复者”,因此也加上多少杀伐的气质了。希腊悲剧上常见这类的思想,如爱斯吉洛思(Aischylos)的慈惠女神(Eumenides)中最为显著,厄林奴思(Erinys)所歌“为了你所流的血,你将使我吸你活的肢体的红汁。你自身必将为我的肉,我的

酒”，即是好例。阿勒思德斯（Orestes）为父报仇而杀其母，母之怨灵乃借手厄林奴思以图报复，在民间思想图报者本为其母的僵尸，唯以艺术的关系故代以报仇之神厄林奴思，这是希腊中和之德的一例，但恐怖仍然存在，运用民间信仰以表示正义，这可以说是爱斯吉洛思的一种特长了。近代欧洲各国亦有类似“游行者”的一种思想，易卜生的戏剧《群鬼》里便联带说及，他这篇名本是《重来者》（Gengangere），即指死而复出的僵尸，并非与肉体分离了的鬼魂，第一幕里阿尔文夫人看见儿子和使女调戏，叫道“鬼，鬼！”意思就是这个，这鬼（Ghosts）字实在当解作“（从死人里）回来的人们”（Revenants）。条顿族的叙事民歌（Popular ballad）里也很多这些“重来者”，如《门子井的妻》一篇，纪死者因了母子之爱，兄弟三人同来访问他们的老母；但是因恋爱而重来的尤多，《可爱的威廉的鬼》从墓中出来，问他的情人要还他的信誓，造成一首极凄婉美艳的民歌。威廉说，“倘若死者为生人而来，我亦将为你而重来。”这死者来迎取后死的情人的趣意，便成了《色勿克的奇迹》的中心，并引起许多近代著名的诗篇，运用怪异的事情表示比死更强的爱力。在这些民歌里，表面上似乎只说鬼魂，实在都是那“游行者”一类的异物。《门子井的妻》里老母听说她的儿子死在海里了，她诅咒说，“我愿风不会停止，浪不会平静，直到我的三个儿子回到我这里来，带了〔他们的〕现世的血肉的身体”，便是很明白的证据了。

民间的习俗大抵本于精灵信仰（Animism），在事实上于文化发展颇有障害，但从艺术上平心静气的看去，我们能够于怪异的传说的里面瞥见人类共通的悲哀或恐怖，不是无意义的事情。科学思想可以加入文艺里去，使他发生若干变化，却决不能完全占有他，因为科学与艺术的领域是迥异的。明器里人面兽身独角有翼的守坟的异物，常识都知道是虚假的偶像，但是当作艺术，自有他

的价值,不好用唯物的判断去论定的。文艺上的异物思想也正是如此。我想各人在文艺上不妨各有他的一种主张,但是同时不可不有宽阔的心胸与理解的精神去赏鉴一切的作品,庶几能够贯通,了解文艺的真意。安特来夫在《七个绞死者的故事》的序上说的好,"我们的不幸,便是大家对于别人的心灵生命苦痛习惯意向愿望,都很少理解,而且几乎全无。我是治文学的,我之所以觉得文学可尊者,便因其最高上的功业是拭去一切的界限与距离。"



论小诗[①]

自己的园地(十三)

1922年6月21、22日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

所谓小诗,是指现今流行的一行至四行的新诗。这种小诗在形式上似乎有点新奇,其实只是一种很普通的抒情诗,自古以来便已存在的。本来诗是“言志”的东西,虽然也可用以叙事或说理,但其本质以抒情为主。情之热烈深切者,如恋爱的苦甜,离合生死的悲喜,自然可以造成种种的长篇巨制,但是我们日常的生活里,充满着没有这样迫切而也一样的真实的感情;他们忽然而起,忽然而灭,不能长久持续,结成一块文艺的精华,然而足以代表我们这刹那[②]的内生活的变迁,在或一意义上这倒是我们的真的生活。如果我们“怀着爱惜这在忙碌的生活之中浮到心头又复随即消失的刹那的感觉之心”,想将他表现出来,那么数行的小诗便是最好的工

① 作者自注:“为燕京大学文学会作,本拟于六月十六日去讲演,因临时生病中止,便在这里发表了,附志一语以谢文学会诸君。”

② 此处原衍“刹那”二字,已删。

具了。中国古代的诗，如传说的周以前的歌谣，差不多都很简单，不过三四句。《诗经》里有许多篇用叠句式的，每章改换几个字，重复咏叹，也就是小诗的一种变体。后来文学进化，诗体渐趋于复杂，到于唐代算是极盛，而小诗这种自然的要求还是存在，绝句的成立与其后词里的小令等的出现都可以说是这个要求的结果。别一方面从民歌里变化出来的子夜歌懊侬歌等，也继续发达，可以算是小诗的别一派，不过经文人采用，于是乐府这种歌词又变成了长篇巨制了。

由此可见小诗在中国文学里也是"古已有之"，只因他同别的诗词一样，被拘束在文言与韵的两重束缚里，不能自由发展，所以也不免和他们一样同受到湮没的命运。近年新诗发生以后，诗的老树上抽了新芽，很有复荣的希望；思想形式，逐渐改变，又觉得思想与形式之间有重大的相互关系，不能勉强牵就。我们固然不能用了轻快短促的句调写庄重的情思，也不能将简洁含蓄的意思拉成一篇长歌：适当的方法唯有为内容去定外形，在这时候那抒情的小诗应了需要而兴起正是当然的事情了。

中国现代的小诗的发达，很受外国的影响，是一个明了的事实。欧洲本有一种二行以上的小诗，起于希腊，由罗马传入西欧，大抵为讽刺或说理之用，因为罗马诗人的这两种才能，似乎出于抒情以上，所以他们定"诗铭"的界说道：

诗铭同蜜蜂，应具三件事：
一刺，二蜜，三是小身体。

但是诗铭在希腊，如其名字 Epigramma 所示，原是墓志及造象之铭，其特性在短而不在有刺。希腊人自己的界说是这样说：

诗铭必要的是一联(Distichon);倘若是过了三行,那么你是咏史诗,不是做诗铭了。

所以这种小诗的特色是精炼,如西摩尼台思(Simonides,500B. C.)的《斯巴达国殇墓铭》云:

客为告拉该台蒙人们,
我们卧在这里,遵着他们的礼法。

又如柏拉图(Platon,400B. C.)的《咏星》云:

你看着星么,我的星?
我愿为天空,得以无数的眼看你。

都可以作小诗的模范。但是中国的新诗在各方面都受欧洲的影响,独有小诗仿佛是在例外,因为他的来源是在东方的:这里边又有两种潮流,便是印度与日本,在思想上是冥想与享乐。

印度古来的宗教哲学诗里有一种短诗,中国称他为"偈"或"伽陀",多是四行,虽然也有很长的。后来回教势力兴盛,波斯文学在那里发生影响,唵玛哈扬(Omma Khayam,十世纪时诗人)一流的四行诗(Rubai)大约也就移植过去,加上一点飘逸与神秘的风味。这个详细的变迁我们不很知道,但是在最近的收获,泰谷尔(Tagore)的诗,尤其是《迷途的鸟》里,我们能够见到印度的代表的小诗,他的在中国诗上的影响是极著明的。日本古代的歌原是长短不等,但近来流行的只是三十一音和十七音的这两种;三十一音

的名短歌,十七音的名俳句,还有一种川柳,是十七音的讽刺诗,因为不曾介绍过,所以在中国是毫无影响的。此外有子夜歌一流的小呗,多用二十六音,是民间的文学,其流布比别的更为广远。这几种的区别,短歌大抵是长于抒情,俳句是即景寄情,小呗也以写情为主而更为质朴,至于简洁含蓄则为一切的共同点。从这里看来,日本的歌实在可以说是理想的小诗了。在中国新诗上他也略有影响,但是与印度的不同,因为其态度是现世的。如泰谷尔在《迷途的鸟》里说:

> 流水唱道,"我唱我的歌,那时我得我的自由。"
>
> ——用王靖君译文

与谢野晶子的短歌之一云:

> 拿了咒诅的歌稿,按住了黑色的胡蝶。

在这里,大约可以看出他们的不同,因此受他们影响的中国小诗当然也可以分成两派了。

冰心女士的《繁星》,自己说明是受泰谷尔影响的,其中如六六及七四这两首云:

> 深林里的黄昏
> 是第一次么?
> 又好似是几时经历过。

婴儿
是伟大的诗人：
在不完全的言语中，
吐出最完全的诗句。

可以算是代表的著作，其后辗转模仿的很多，现在都无须列举了。俞平伯君的《忆游杂诗》——在《冬夜》中——虽然序中说及日本的短诗，但实际上是别无关系的，即如其中最近似的《南宋六陵》一首：

牛郎花，黄满山，
不见冬青树，红杜鹃儿血斑斑。

也是真正的乐府精神，不是俳句的趣味。《湖畔》中汪静之君的小诗，如其一云：

你该觉得罢——
仅仅是我自由的梦魂儿，
夜夜萦绕着你么？

却颇有短歌的意思。这一派诗的要点在于有弹力的集中，在汉语性质上或者是不很容易的事情，所以这派诗的成功比较的为难了。

我平常主张对于无论什么流派，都可以受影响，虽然不可模仿；因此我于这小诗的兴起，是很赞成，而且很有兴趣的看着他的生长。这种小幅的描写，在画大堂山水的人看去，或者是觉得无聊也未可知，但是如上面说过，我们在日常生活中，随时随地都有感

兴，自然便有适于写一地的景色，一时的情调的小诗之需要。不过在这里有一个条件，这便是须成为一首小诗，——说明一句，可以说是真实简炼的诗。本来凡诗都非真实简炼不可，但在小诗尤为紧要。所谓真实并不单是非虚伪，还须有切迫的情思才行，否则只是谈话而非诗歌了。我们表现的欲求原是本能的，但是因了欲求的切迫与否，所表现的便成为诗歌或是谈话。譬如一颗火须燃烧至某一程度才能发出光焰，人的情思也须燃烧至某一程度才能变成诗料，在这程度之下不过是普通的说话，犹如盘香的火虽然维持着火的生命，却不能有大光焰了。所谓某一程度，即是平凡的特殊化，现代小说家康拉特(Joseph Conrad)所说的人生的比现实更真切的认知。诗人见了常人所习见的事物，若[①]能比常人更锐敏的受到一种铭感，将他艺术地表现出来，这便是诗。“倘若是很平凡浮浅的思想，外面披上诗歌形式的衣裳，那是没有实质的东西，别无足取。如将这两首短歌比较起来，便可以看出高下：

樵夫踏坏的山溪的朽木的桥上，有萤火飞着。

——香川景树

心里怀念着人，见了泽上的萤火，也疑是从自己身里出来的梦游的魂。 ——和泉式部

第一首只是平凡无聊的事，第二首描写一种特殊的情绪，就能感人：同是一首咏萤的歌，价值却大不相同了。”(见《日本的诗歌》中)所以小诗的第一条件是须表现实感，便是将切迫地感到的对于平凡的事物之特殊的感兴，迸跃地倾吐出来，几乎是迫于生理的冲

① “若”原作“犹”。

动，在那时候这事物无论如何平凡，但已由作者分与新的生命，成为活的诗歌了。至于简炼这一层，比较的更易明了，可以不必多说。诗的效用本来不在明说而在暗示，所以最重含蓄，在篇幅短小的诗里自然更非讲字句的经济不可了。

对于现在发表的小诗，我们只能赏鉴，或者再将所得的印象写出来给别人看，却不易批评，因为我觉得自己没有这个权威，因为个人的赏鉴的标准多是主观的，不免为性情及境遇所限，未必能体会一切变化无穷的情境，这在天才的批评家或者可以，但在常人们是不可能的了。所以我们见了这些诗，觉得那几首好，那几首不好，可以当作个人的意见去发表，但读者要承认这并没有法律上的判决的力。【如《繁星》第七五云：

> 父亲呵，
> 出来坐在月明里，
> 我要听你说你的海。

《湖畔》中冯雪峰君的《清明日》云：

> 插在门上的柳枝下，
> 仿佛地看见簪豆花的小妹妹底影子，

何植三君的《农家短歌》之三云：

> 新谷收了，
> 田事忙了，
> 萤火虫照着他夜归了。

又其五云：

自然合韵的水车声，

把劳苦如水的车去了。

汪馥泉君《妹嫁》之十四云：

谁还逐日开这小钟呢！

在我个人的意见，这几篇都可以算是小诗之佳者，其馀还有，现在不多举了。】[1]至于附和之作大约好的很少，福禄特尔曾说，第一个将花比女子的人是天才，第二个说这话的便是呆子了。

现在对于小诗颇有怀疑的人，虽然也尽有理由，但总是未免责望太深了。正如馥泉君所说，"做诗，原是为我自己要做诗而做的，"做诗的人只要有一种强烈的感兴，觉得不能不说出来，而且有恰好的句调，可以尽量的表现这种心情，此外没有第二样的说法，那么这在作者就是真正的诗，他的生活之一片，他就可以自信的将他发表出去了。有没有永久的价值，在当时实在没有计较的工夫与馀地。在批评家希望得见永久价值的作品，这原是当然的，但这种佳作是数年中难得一见的；现在想每天每月都遇到，岂不是过大的要求么？我的意见以为最好任各人自由去做他们自己的诗，做的好了，由个人的诗人而成为国民的诗人，由一时的诗而成为永久的诗，固然是最所希望的，即使不然，让各人发抒情思，满足自己的要求，也是很好的事情。如有贤明的批评家给他们指示正当的途

① 【】括出的一段文字晨报社版《自己的园地》有，北新书局版删去。

径，自然很是有益，但是我们未能自信有这贤明的见识，而且前进的路也不止一条，——除了倒退的路以外都是可以走的，因此这件事便颇有点为难了。做诗的人要做怎样的诗，什么形式，什么内容，什么方法，只能听他自己完全的自由，但有一个限制的条件，便是须用自己的话来写自己的情思。



神话与传说

自己的园地（十四）

1922年6月26日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

近来时常有人说起神话，但是他们用了科学的知识，不作历史的研究，却去下法律的判断，以为神话都是荒唐无稽的话，不但没有研究的价值，而且还有排斥的必要。这样的意见，实在不得不说是错误的。神话在民俗学研究上的价值大家多已知道，就是在文艺方面也是很有关系，现在且只就这一面略略加以说明。

神话一类大同小异的东西，大约可以依照他们性质分作下列四种：

一　神话（Mythos＝Myth）

二　传说（Saga＝Legend）

三　故事（Logos＝Anecdote）

四　童话（Maerchen＝Fairy tale）

神话与传说形式相同，但神话中所讲者是神的事情，传说是人的事情；其性质一是宗教的，一是历史的。传说与故事亦相同，但

传说中所讲的是半神的英雄，故事中所讲的是世间的名人；其性质一是历史的，一是传记的。这三种可以归作一类，人与事并重，时地亦多有着落，与重事不重人的童话相对。童话的性质是文学的，与上边三种之由别方面转入文学者不同，但这不过是他们原来性质上的区别，至于其中的成分别无什么大差，在我们现今拿来鉴赏，又原是一样的文艺作品，分不出轻重来了。

对于神话等中间的怪诞分子，古来便很有人注意，加以种种解说，但都不很确切，直至十九世纪末英人安特路阑（Andrew Lang）以人类学法解释，才能豁然贯通，为现代民俗学家作采用。新旧学说总凡五家，可以分为退化说与进化说两派。

退化说

（一）历史学派　此派学说以为一切神话等皆本于历史的事实，因年代久远，遂致传讹流于怪诞。

（二）譬喻派　此派谓神话等系假借具体事物，寄托抽象的道德教训者，因传讹失其本意，成为怪诞的故事。

（三）神学派　此派谓神话等皆系《旧约》中故事之变化。

（四）言语学派　此派谓神话等皆起源于“言语之病”，用自然现象解释一切。他们以为自然现象原有许多名称，后来旧名废弃而成语留存，意义已经不明，便以为是神灵的专名，为一切神话的根源。以上四派中以此派为最有势力，至人类学派起，才被推倒了。

进化说

（五）人类学派　此派以人类学为根据，证明一切神话等的起源在于习俗。现代的文明人觉得怪诞的故事，在他发生的时地，正与社会上的思想制度相调和，并不觉得什么不合。譬如人兽通婚，似乎是背谬的思想，但在相信人物皆精灵，能互易形体的社会里，

当然不以为奇了。他们征引古代或蛮族及乡民的信仰习惯，考证各式神话的原始，大概都已得到解决。

我们依了这人类学派的学说，能够正当了解神话的意义，知道他并非完全是荒诞不经的东西，并不是几个特殊阶级的人任意编造出来，用以愚民，更不是大人随口胡诌骗小孩子的了。我们有这一点预备知识，才有去鉴赏文学上的神话的资格，譬如古希腊的所谓荷马的史诗，便充满了许多无稽的话，非从这方面去看是无从索解的。真有吃人的“圆目”(Kyklops)么？伊泰加的太上皇真在那里躬耕么？都是似乎无稽的问题，但我们如参照阑氏的学说读去，不但觉得并不无稽，而且反是很有趣味了。

离开了科学的解说，即使单从文学的立脚点看去，神话也自有其独立的价值，不是可以轻蔑的东西。本来现在的所谓神话等，原是文学，出在古代原民的史诗史传及小说里边，他们做出这些东西，本不是存心作伪以欺骗民众，实在只是真诚的表现出他们质朴的感想，无论其内容与外形如何奇异，但在表现自己这一点上与现代人的著作并无什么距离。文学的进化上，虽有连接的反动(即运动)造成种种的派别，但如根本的人性没有改变，各派里的共通的文艺之力，一样的能感动人，区区的时间和空间的阻隔只足加上一层异样的纹彩，不能遮住他的波动。中国望夫石的传说，与希腊神话里的尼阿倍(Niobe)痛子化石的话，在现今用科学眼光看去，都是诳话了，但这于他的文艺的价值决没有损伤，因为他所给与者并不是人变石头这件事实，却是比死更强的男女间及母子间的爱情，化石这一句话差不多是文艺上的象征作用罢了。文艺不是历史或科学的记载，大家都是知道的。如见了化石的故事，便相信人真能变石头，固然是个愚人，或者又背着科学来破除迷信，断断的争论化石故事之不合真理，也未免成为笨伯了。我们决不相信在事实

上人能变成石头，但在望夫石等故事里，觉得他能够表示一种心情，自有特殊的光热，我们也就能离开了科学问题，了解而且赏鉴他的美。研究文学的人运用现代的科学知识，能够分析文学的成分，探讨时代的背景，个人生活与心理的动因，成为极精密的研究，唯在文艺本体的赏鉴，还不得不求诸一己的心，便是受过科学洗礼而仍无束缚的情感，不是科学知识自己。中国凡事多是两极端的，一部分的人现在还抱着神话里的信仰，一部分的人便以神话为不合科学的诳话，非排斥不可。我想如把神话等提出在崇信与攻击之外，还他一个中立的位置，加以学术的考订，归入文化史里去，一方面当作古代文学看，用历史批评或艺术赏鉴去对待他，可以收获相当的好结果：这个办法，庶几得中，也是世界通行的对于神话的办法。好广大肥沃的田地摊放在那里，只等人去耕种。国内有能耐劳苦与寂寞的这样的农夫么？

在本文中列举神话传说故事童话四种，标题却只写神话与传说，后边又常单举神话，其实都是包括四者在内，因便利上故从简略。



谜　语

自己的园地（十五）

1922年7月1日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

民间歌谣中有一种谜语，用韵语隐射事物，儿童以及乡民多喜互猜，以角胜负。近人著《棣萼室谈虎》曾有说及云，“童时喜以用物为谜，因其浅近易猜，而村妪牧竖恒有传述之作，互相夸炫，词虽鄙俚，亦间有足取者。”但他也未曾将他们著录。故人陈懋棠君为小学教师，在八年前，曾为我抄集越中小儿所说的谜语，共百七十馀则；近来又见常维钧君所辑的北京谜语，有四百则以上，要算是最大的搜集了。

谜语之中，除寻常事物谜之外，还有字谜与难问等，也是同一种类。他们在文艺上是属于赋（叙事诗）的一类，因为叙事咏物说理原是赋的三方面，但是原始的制作，常具有丰富的想象，新鲜的感觉，醇璞而奇妙的联想与滑稽，所以多含诗的趣味，与后来文人的灯谜专以纤巧与双关及暗射见长者不同：谜语是原始的诗，灯谜却只是文章工场里的细工罢了。在儿童教育上谜语也有其相当的

价值，一九一三年我在地方杂志上做过一篇《儿歌之研究》，关于谜语曾说过这几句话：

> 谜语体物入微，情思奇巧，幼儿知识初启，考索推寻，足以开发其心思。且所述皆习见事物，象形疏状，深切著明，在幼稚时代，不啻一部天物志疏，言其效用，殆可比于近世所提倡之自然研究欤？

在现代各国，谜语不过作为老妪小儿消遣之用，但在古代原始社会里却更有重大的意义。说到谜语，大抵最先想起的，便是希腊神话里的肿足王（Oidipos）的故事。人头狮身的斯芬克思（Sphinx）伏在路旁，叫路过的人猜谜，猜不着者便被他弄死。他的谜是"早晨用四只脚，中午两只脚，傍晚三只脚走的是什么？"肿足王答说这是一个人，因为幼时匍匐，老年用拐杖。斯芬克思见谜被猜着，便投身岩下把自己碰死了。《旧约》里也有两件事，参孙的谜被猜出而失败（《士师记》），所罗门王能答示巴女王的问，得到赞美与厚赠（《列王纪》上）。其次在伊思阑古书《呃达》里有两篇诗，说伐夫忒路特尼耳（Vafthrudnir）给阿廷（Odin）大神猜谜，都被猜破，因此为他所克服，又亚耳微思（Alvis）因为猜不出妥耳（Thorr）的谜，也就失败，不能得妥耳的女儿为妻。在别一篇传说里，亚斯劳格（Aslaug）受王的试验，叫她到他那里去，须是穿衣而仍是裸体，带着同伴却仍是单身，吃了却仍是空肚；她便散发覆体，牵着狗，嚼着一片蒜叶，到王那里，遂被赏识，立为王后：这正与上边的两件相反，是因为有解答难题的智慧而成功的例。

英国的民间叙事歌中间，也有许多谜歌及抗答歌（Flytings）。《猜谜的武士》里的季女因为能够解答比海更深的是什么，所以为

武士所选取。别一篇说死人重来，叫他的恋人同去，或者能做几件难事，可以放免。他叫她去从地洞里取火，从石头绞出水，从没有婴孩的处女的胸前挤出乳汁来；她用火石开火，握冰柱使融化，又折断蒲公英挤出白汁，总算完成了她的工作。《妖精武士》里的主人公设了若干难问，却被女人提出更难的题目，反被克服，只能放她自由，独自逃回地下去了。

中国古史上曾说齐威王之时喜隐，淳于髡说之以隐(《史记》)，又齐无盐女亦以隐见宣王(《新序》)，可以算是谜语成功的记录。小说戏剧中这类的例也常遇见，如《今古奇观》里的《李谪仙醉草吓蛮书》，那是解答难题的变相。朝鲜传说，在新罗时代(中国唐代)中国将一只白玉箱送去，叫他们猜箱中是什么东西，借此试探国人的能力。崔致远写了一首诗作答云，"团团玉函里，半玉半黄金；夜夜知时鸟，含精未吐音。"箱中本来是个鸡卵，中途孵化，却已经死了。(据三轮环编《传说之朝鲜》)难题已被解答，中国知道朝鲜还有人才，自然便不去想侵略朝鲜了。

以上所引故事，都足以证明在人间意识上的谜语的重要：谜语解答的能否，于个人有极大的关系，生命自由与幸福之存亡往往因此而定。这奇异的事情却并非偶然的类似，其中颇有意义可以寻讨。据英国贝林戈尔特(Baring Gould)在《奇异的遗迹》中的研究，在有史前的社会里谜语大约是一种智力测量的标准，裁判人的运命的指针。古人及野蛮部落都是实行择种留良的，他们见有残废衰弱不适于人生战斗的儿童，大抵都弃舍了；这虽然是专以体质的根据，但我们推想或者也有以智力为根据的。谜语有左右人的运命的能力，可以说即是这件事的反影。这样的脑力的决斗，事实上还有正面的证明，据说十三世纪初德国曾经行过歌人的竞技，其败于猜谜答歌的人即执行死刑，十四世纪中有《华忒堡之战》(Kriec

von Wartburg)一诗纪其事。贝林戈尔特说：

> 基督教的武士与夫人们能够(冷淡的)看着性命交关的比武，而且基督教的武士与夫人们在十四世纪对于不能解答谜语的人应当把他的颈子去受刽子手的刀的事，并不觉得什么奇怪。这样的思想状态，只能认作古代的一种遗迹，才可以讲得过去，——在那时候，人要生活在同类中间，须是证明他具有智力上的以及体质上的资格。

这虽然只是假说，但颇能说明许多关于谜语的疑问，于我们涉猎或采集歌谣的人也可以作参考之用，至于各国文人的谜原是游戏之作，当然在这个问题以外了。



文艺的统一

自己的园地（十六）

1922年7月11日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

在《文学旬刊》第四十一期杂谈上见到郑振铎君的一节话，很有意思。他说：

> 鼓吹血和泪的文学，不是便叫一切的作家都弃了他素来的主义，齐向这方面努力；也不是便以为除了血和泪的作品以外，更没有别的好文学。文学是情绪的作品。我们不能强欢乐的人哭泣，正如不能叫那些哭泣的人强为欢笑。

许华天君在《学灯》上《创作底自由》一篇文章里，也曾有几句话说得很好：

> 我想文学的世界里，应当绝对自由。有情感忍不住了须发泄时，就自然给他发泄出来罢了。千万不用有人来特别制

定一个樊篱，应当个个作者都须在樊篱内写作。在我们看起来，现世是万分悲哀的了；但也说不定有些睡在情人膝头的人，全未觉得呢？你就不准他自由创作情爱的诗歌么？推而极之，我们想要哭时，就自由的哭罢；有人想要笑时，就自由的笑罢。谁在文学的世界上，规定只准有哭的作品而不准有笑的作品呢？

以上所说的话都很确当，足以表明文艺上统一的不应有与不可能，但是世间有一派评论家，凭了社会或人类之名，建立社会文学的正宗，无形中厉行一种统一。在创始的人，如居友，别林斯奇，托尔斯泰等，原也自成一家言，有相当的价值，到得后来却正如凡有的统一派一般，不免有许多流弊了。近来在《平民》第一百九期上见到马庆川君的《文学家底愉快与苦闷》，他的论旨现在没有关系可以不必讨论，其中有一节话却很可以代表这一派的极端的论调。他说：

……若不能感受这种普遍的苦闷，安慰普遍的精神，只在自己底抑郁牢骚上做工夫，那就空无所有。因为他所感受的苦闷，是自己个人底境遇，他所得到的愉快，也是自己个人底安慰，全然与人生无涉。换句话说，他所表现的不过是著者个人底荣枯，不是人类公同的感情。

这一节里的要点是极端的注重人类共同的感情而轻视自己个人的感情，以为与人生无涉。“其实人类或社会本来是个人的总体，抽去了个人便空洞无物，个人也只在社会中才能安全的生活，离开了社会便难以存在，所以个人外的社会和社会外的个人都是

不可想象的东西,”至于在各个人的生活之外去找别的整个的人生,其困难也正是一样。文学是情绪的作品,而著者所能最切迫的感到者又只有自己的情绪,那么文学以个人自己为本位,正是当然的事。个人既然是人类的一分子,个人的生活即是人生的河流的一滴,个人的感情当然没有与人类不共同的地方。在现今以多数决为神圣的时代,习惯上以为个人的意见以至其苦乐是无足轻重的,必须是合唱的呼噪始有意义,这种思想现在虽然仍有势力,却是没有道理的。一个人的苦乐与千人的苦乐,其差别只是数的问题,不是质的问题;文学上写千人的苦乐固可,写一人的苦乐亦无不可,这都是著者的自由,我们不能规定至少须写若干人的苦乐才算合格,因为所谓普遍的感情,乃是质的而非数的问题。个人所感到的愉快或苦闷,只要是纯真切迫的,便是普遍的感情,即使超越群众的一时的感受以外,也终不损其为普遍。反过来说,迎合社会心理,到处得到欢迎的《礼拜六》派的小册子,其文学价值仍然可以直等于零。因此根据为人生的艺术说,以社会的意义的标准来统一文学,其不应与不可能还是一样。据我的意见,文艺是人生的,不是为人生的,是个人的,因此也即是人类的;文艺的生命是自由而非平等,是分离而非合并。一切主张倘若与这相背,无论凭了什么神圣的名字,其结果便是破坏文艺的生命,造成呆板虚假的作品,即为本主张颓废的始基。欧洲文学史上的陈迹,指出许多同样的兴衰,到了二十世纪才算觉悟,不复有统一文学潮流的企画,听各派自由发展,日益趋于繁盛。这个情形很足供我们的借鉴,我希望大家弃舍了统一的空想,去各行其是的实地工作,做得一分是一分,这才是充实自己的一生的道路。



《你往何处去》

自己的园地(十七)

1922年9月2日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

波兰显克微支的名作《你往何处去》,已由徐炳昶、乔曾劬二君译成中国语了,这是一件很可喜的事。

显克微支在本国的声名,第一是革命家,第二是小说家;小说中的声名,又以短篇居第一,历史小说居第二。但在外国恰是相反,大家只知道他是小说家,是历史小说家,而且历史小说之中又最推赏这部"描写当希腊罗马文明衰颓时候的社会状况和基督教的真精神"的《你往何处去》,至于描写波兰人的真精神的《火与剑》等三部作却在其次了。就艺术上讲,那三部作要较为优胜,因为他做《你往何处去》虽然也用该博精密的文化史知识作基本,但他描写里边的任何人,都不能像在三部曲里描写故国先人的样子,将自己和书中人物合一了去表现他,其次则因为寄托教训,于艺术便不免稍损了。但大体上总是历史小说中难得的佳作,波兰以外的国民把这部书认为显克微支的最大的著作,却也是当然的了。

这部书是表扬基督教的真精神的，但书中基督教徒的描写都不很出色，黎基与维尼胥的精神的恋爱是一件重要的插话，可是黎基的性格便很朦胧的几乎没有独立的个性，克洛福特在《外国文学之研究》上说，"黎基是小说里的一个定型的基督教处女，她的命运是从狮子圈里被救出来，"可以算是确当的评语。在全书里写得最好，又最能引起我们的同情的，还是那个"丰仪的盟主"俾东。他是一个历史上有名人物，据挞实图的历史里说：

> 他白天睡觉，夜里办事及行乐。别人因了他们的勤勉得成伟大，他却游惰而成名，因为他不像别的浪子一样，被人当作放荡的无赖子，但是一个奢华之专门学者(Erudito Luxu)。

挞实图生于奈龙朝，所说应该可信的。就俾东的生活及著作(现存的《嘲笑录》的一部分)看来，他确是近代的所谓颓废派诗人的祖师，这是使现代人对于他觉得有一种同情的缘故。其实那时罗马朝野上多是颓废派气味的人，便是奈龙自己也是，不过他们走到极端去了，正如教徒之走向那一个极端，所以发生那样的冲突。在或一意义上两方都可以说是幸福者，只有在这中间感到灵肉的冲突，美之终生的崇拜者，而又感知基督教的神秘之力的，如俾东那样的人，才是最可同情，因为这也是现代人所同感的情况了。显克微支自己大约也就多少如此，只是心里深固的根蒂牵挽他稍偏于这一面，正如俾东的终于偏在异教那一面罢了。

《你往何处去》中有几段有名的描写，如第一篇第一章记俾东在浴室里的情形，使我们可以想见他的生活；第三篇第十一章(译本)的写教徒的被虐杀，第十七章的虞端斯拗折牛颈，救出黎基，很有传奇的惊心动魄的力量；至于卷末彼得见基督的半神话的神秘，

俾东和哀尼斯情死的悲哀而且旖旎，正是极好的对比。

显克微支的历史小说，本来源出司各得，但其手法决不下于司各得，这便是在《你往何处去》中也可以看出来的。徐、乔二君的译本据序里所说是以直译为主的；我们平常也主张直译，但是世间怀疑的还很多，现在能有这样的好成绩，可以证明直译的适用，实在是很可尊重的。卷首有一篇深切著明的序言，也是难得的；俗语说，会看书的先看序，现[①]在可以照样的说，要知道书的好否，只须先看序。译著上边，有一篇好的序言，这是我们所长久期待而难得遇到的事。

对于这个译本要说美中不足，觉得人名音译都从法国读法，似乎不尽适当。譬如 Petronius 译作彼得罗纽思或者未免稍烦，但译作俾东，也太省略。我想依了译本文体的精神，也应用全译的人名才觉相称。希腊罗马人名本来欧洲各国都照本国习惯去写读，德国一部分的学者提倡改正，大家多以为迂远，但我个人意见却以为至有道理。其次，则原书所据法国译本，似有节略。据说英译显克微支著作，以美国寇丁(Curtin)的足译本为最善，两相比较，英译还更多一点，第三篇分章也不相同，计有三十一章。在外国普通译本，对于冗长之作加以节略，似亦常有，无伤大体，或者于普及上还可以有点效用，不过我们的奢望，不免得了陇又要望蜀罢了。

---

① 原无“现”字，今增。



《魔侠传》

自己的园地(十八)

1922年9月4日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《自己的园地》

我好久没有读古文译本的小说了,但是这回听说林纾、陈家麟二君所译的《魔侠传》是西班牙西万提司的原作,不禁起了好奇心,搜求来一读,原来真是那部世界名著Don Quixote(《吉诃德先生》)的第一分,原本五十二章,现在却分做四段了。

西万提司(Miguel de Cervantes,1547—1616)生于西班牙的文艺复兴时代,本是一个军人,在土耳其战争里左手受伤成了残废,归途中又为海贼所掳,带往非洲做了五年苦工;后来在本国做了几年的收税官,但是官俸拖欠拿不到手,反因税银亏折,下狱追比,到了晚年,不得不靠那馀留的右手著书度日了。他的著作,各有相当的价值,但其中却以《吉诃德先生》为最佳,最有意义。据俄国都盖涅夫在《吉诃德与汉列忒》一篇论文里说,这两大名著的人物实足以包举永久的二元的人间性,为一切文化思想的本源;吉诃德代表信仰与理想,汉列忒(Hamlet)代表怀疑与分析;其一任了他的热

诚，勇往直前，以就所自信之真理，虽牺牲一切而不惜；其一则凭了他的理知，批评万物，终于归到只有自己，但是对于这唯一的自己也不能深信。这两种性格虽是相反，但正因为有他们在那里互相撑拒，文化才有进步，《吉诃德先生》书内便把积极这一面的分子整个的刻画出来了。在本书里边，吉诃德先生（译本作当块克苏替）与从卒山差邦札（译本作山差邦）又是一副绝好的对照；吉诃德是理想的化身，山差便是经验的化身了。山差是富于常识的人，他的跟了主人出来冒险，并不想得什么游侠的荣名，所念念不忘者只是做海岛的总督罢了；当那武士力战的时候，他每每利用机会去喝一口酒，或是把"敌人"的粮食装到自己的口袋里去。他也知道主人有点风颠，知道自己做了武士的从卒的命运除了被捶以外是不会有什么好处的，但是他终于遍历患难，一直到吉诃德回家病死为止。都盖涅夫说，"本来民众常为运命所导引，无意的跟着曾为他们所嘲笑、所诅咒、所迫害的人而前去，"或者可以作一种说明。至于全书的精义，著者在第二分七十二章里说得很是明白。主仆末次回来的时候，山差望见村庄便跪下祝道：

> 我所怀慕的故乡，请你张开眼睛看他回到你这里来了，——你的儿子山差邦札，他身上满是鞭痕，倘若不是金子。请你又张了两臂，接受你的儿子吉诃德先生，他来了，虽然被别人所败，却是胜了自己了。据他告诉我，这是一切胜利中人们所最欲得的（大）胜利了……

这一句话不但是好极的格言，也就可以用作墓碑，纪念西班牙与其大著作家的辛苦而光荣的生活了。

《吉诃德先生》是一部"拟作"（Parody），讽刺当时盛行的游侠

小说的，但在现今这只是文学史上的一件史实，和普通赏鉴文艺的没有什么关系了。全书凡一百八章，在现时的背景里演荒唐的事迹，用轻妙的笔致写真实的性格，又以快活健全的滑稽贯通其间，所以有永久的生命，成为世界的名著。他在第二分的序信上（一六一六年，当明朝万历末年），游戏的说道，中国皇帝有信给他，叫他把这一部小说寄去，以便作北京学校里西班牙语教科书用。他这笑话后来成为预言，中国居然也有了译本，但是因为我们的期望太大，对于译本的失望也就更甚，——倘若原来是"白髭拜"（Guy Boothby）一流人的著作，自然没有什么可惜。全部原有两分，但正如《鲁滨孙漂流记》一样，世间往往只取其上半部（虽然下半部也是同样的好），所以这一节倒还可以谅解。林君的古文颇有能传达滑稽味的力量，这是不易得的，但有时也大失败，如欧文的《拊掌录》的译文，有许多竟是恶札了。在这《魔侠传》里也不免如此，第十六章（译本第二段第二章）中云：

> 骡夫在客店主人的灯光下看见他的情人是怎样的情形（案指马理多纳思被山差所打），便舍了吉诃德，跑过去帮助她。客店主人也跑过去，虽然是怀着不同的意思，因为他想去惩罚那个女人，相信她是这些和谐的唯一的原因。正如老话（案指一种儿童的复叠故事）里所说，猫向老鼠，老鼠向绳，绳向棍子，于是骡夫打山差，山差打女人，女人打他，客店主人打她，大家打得如此活泼，中间不容一刹那的停顿。

汉译本上却是这几句话：

> 而肆主人方以灯至。驴夫见其情人为山差邦所殴。则舍

奎沙达。奔助马累托。奎沙达见驴夫击其弟子。亦欲力疾相助。顾不能起。肆主人见状。知衅由马累托。则力蹴马累托。而驴夫则殴山差邦。而山差邦亦助殴马累托。四人纷纠。声至杂乱。

至于形容马理多纳思(即马累托)的一节,两本也颇有异同,今并举于下:

这客店里唯一的仆役是一个亚斯都利亚地方的姑娘,有一个宽阔的脸,平扁的后颅,塌鼻子,一只眼斜视,那一只也不平正,虽然她的身体的柔软可以盖过这些缺点,因为她的身长不过七掌(案约四尺半),两肩颇肥,使她不由的不常看着地面。　　　　(以上并据斯密士1914版英译本)

此外尚有一老妪。广额而丰颐。眇其一目。然颇趫捷。盖自顶及踵。不及三尺。肩博而厚。似有肉疾自累其身。

(林译本一之二)

这一类的例,举起来还很多,但是我想这个责任,口译者还须担负大半,因为译文之不信当然是口译者之过,正如译文之不达不雅——或太雅——是笔述者之过一样。他们所用的原本似乎也不很好,大约是一种普通删改本。英译本自十七世纪以来虽然种类颇多,但好的也少,十九世纪末的阿姆斯比(Ormsby)的四卷本,华支(Watts)的五卷本,和近来的斯密士(Smith)的一卷本,算是最为可靠,只可惜不能兼有陀勒(Dore)的插画罢了。

爱西万提司的人,会外国文的都可以去得到适当的译本(日本也有全译),不会的只得去读这《魔侠传》,却也可以略见一斑,因为

原作的趣味太丰厚了，正如华支在《西万提司评传》中所说，即使在不堪的译文如莫妥(Motteux)的杂译本里，他的好处还不曾完全失掉。所以我说《魔侠传》也并非全然无用，虽然我希望中国将来会有一部不辱没原作者的全译出现。

本文以外，还有几句闲话。原本三十一章(林译本三之四)中，安特勒思叫吉诃德不要再管闲事，省得使他反多吃苦，末了说，“我愿神使你老爷和生在世上的所有的侠客都倒了霉。”林君却译作：“似此等侠客在法宜骈首而诛，不留一人以害社会。”底下还加上两行小注道：“吾于党人亦然。”这种译文，这种批注，我真觉得可惊，此外再也没有什么可说了。



情　诗

自己的园地(十九)

1922年10月12日刊《晨报副镌》
署名作人
收入《自己的园地》

读汪静之君的诗集《蕙的风》,便想到了"情诗"这一个题目。

这所谓情,当然是指两性间的恋慕。古人论诗本来也不抹杀情字,有所谓"发乎情止乎礼义"之说;照道理上说来,礼义原是本于人情的,但是现在社会上所说的礼义却并不然,只是旧习惯的一种不自然的遗留,处处阻碍人性的自由活动,所以在他范围里,情也就没有生长的馀地了。我的意见以为只应"发乎情,止乎情",就是以恋爱之自然的范围为范围;在这个范围以内我承认一切的情诗。倘若过了这界限,流于玩世或溺惑,那便是变态的病理的,在诗的价值上就有点疑问了。

我先将"学究的"说明对于性爱的意见。《爱之成年》的作者凯本德说,"性是自然界里的爱之譬喻",这是一句似乎玄妙而很是确实的说明。生殖崇拜(Phallicism)这句话用到现今已经变成全坏的名字,专属于猥俗的仪式,但是我们未始不可把他回复到庄严的

地位，用作现代性爱的思想的名称，而一切的情歌也就不妨仍加以古昔的 Asmata Phallika（原意生殖颂歌）的徽号。凯本德在《爱与死之戏剧》内，根据近代细胞学的研究，声言“恋爱最初（或者毕竟）大抵只是两方元质的互换，”爱伦凯的《恋爱与结婚》上也说，“恋爱要求结合，不但为了别一新生命的创造，还因为两个人互相因缘的成为一个新的而且比独自存在更大的生命。”所以性爱是生的无差别与绝对的结合的欲求之表现，这就是宇宙间的爱的目的。凯本德有《婴儿》一诗，末尾这样说：

完全的三品：男，女，与婴儿：
在这里是一切的创造了。

……不知爱曾旅行到什么地方
他带这个回来，——这最甜美的意义的话：
两个生命作成一个，看似一个，
在这里是一切的创造了。

恋爱因此可以说是宇宙的意义，个体与种族的完成与继续。我们不信有人格的神，但因了恋爱而能了解“求神者”的心情，领会“入神”（Enthousiasmos）与“忘我”（Ekstasia）的幸福的境地。我们不愿意把《雅歌》一类的诗加以精神的解释，但也承认恋爱的神秘主义[1]的存在，对于波斯“毛衣派”诗人表示尊重。我相信这二者很有关系，实在恋爱可以说是一种宗教感情。爱慕，配偶与生产：这

---

① 原注：神秘只是说不可思议，并不是神怪，二者区别自明，如生殖的事是神秘，说生殖由神灵主持是神怪了。

是极平凡极自然，但也是极神秘的事情。凡是愈平凡愈自然的，便愈神秘，所以在现代科学上的性的知识日渐明瞭，性爱的价值也益增高，正因为知道了微妙重大的意义，自然兴起严肃的感情，更没有从前那戏弄的态度了。

诗本是人情迸发的声音，所以情诗占着其中的极大地位，正是当然的，但是社会上还流行着半开化时代的不自然的意见，以为性爱只是消遣的娱乐而非生活的经历，所以富有年老的人尽可耽溺，若是少年的男女在文字上质直的表示本怀，便算是犯了道德的律。还有一层，性爱是不可免的罪恶与污秽，虽然公许，但是说不得的，至少也不得见诸文学。在别一方面却又可惊的宽纵，曾见一个老道学家的公刊的笔记，卷首高谈理气，在后半的记载里含有许多不愉快的关于性的暗示的话。正如老人容易有变态性欲一样，旧社会的意见也多是不健全的。路易士(E. Lewis)在《凯本德传》里说：

> 社会把恋爱关在门里，从街上驱逐他去，说他无耻；扪住他的嘴，遏止他的狂喜的歌；用了卑猥的礼法将他围住；又因了经济状况，使健全的少年人们不得在父母的创造之欢喜里成就了爱的目的：这样的社会在内部已经腐烂，已受了死刑的宣告了。

在这社会里不能理解情诗的意义，原是当然的，所以我们要说情诗，非先把这种大多数的公意完全排斥不可。

我们对于情诗，当先看其性质如何，再论其艺术如何。情诗可以艳冶，但不可涉于轻薄；可以亲密，但不可流于狎亵；质言之，可以一切，只要不及于乱。这所谓乱，与从来的意思有点不同，因为这是指过分，——过了情的分限，即是性的游戏的态度，不以对手

当做对等的人，自己之半的态度。简单的举一个例，私情不能算乱，而蓄妾是乱；私情的俗歌是情诗，而咏“金莲”的词曲是淫诗。在艺术上，同是情诗也可以分出优劣，在别一方面淫诗中也未尝没有以技工胜者，这是应该承认的，虽然我不想把他邀到艺术之宫里去。照这样看来，静之的情诗即使艺术的价值不一样，（如胡序里所详说，）但是可以相信没有“不道德的嫌疑”。不过这个道德是依照我自己的定义，倘若由传统的权威看去，不特是有嫌疑，确实是不道德的了。这旧道德上的不道德，正是情诗的精神，用不着我的什么辩解。静之因为年岁与境遇的关系，还未有热烈之作，但在他那缠绵宛转的情诗里却尽有许多佳句。我对于这些诗的印象，仿佛是散在太空里的宇宙之爱的霞彩，被静之用了捉胡蝶的网兜住了多少，在放射微细的电光。所以见了《蕙的风》里的“放情地唱”，我们应该认为诗坛解放的一种呼声，期望他精进成就，倘若大惊小怪，以为“革命也不能革到这个地步”，那有如见了小象还怪他比牛大，未免眼光太短了。

童话的讨论一

1922 年 1 月 25 日刊《晨报副镌》
署名周作人
未收入自编文集

景深先生：

来信敬悉。我的对于童话的解释，大约如下。

童话这个名称，据我知道，是从日本来的。中国唐朝的《诺皋记》里虽然记录着很好的童话，却没有什么特别的名称。十八世纪中日本小说家山东京传在《骨董集》里才用童话这两个字，曲亭马琴在《燕石杂志》及《玄同放言》中又发表许多童话的考证，于是这名称可以说完全确定了。童话的训读是 Warabe no monogatari，意云儿童的故事；但这只是语源上的原义，现在我们用在学术上却是变了广义，近于"民间故事"——原始的小说的意思。童话的学术名，现在通用德文里的 Marchen 这一个字；原意虽然近于英文的 Wonder-tale（奇怪故事），但广义的童话并不限于奇怪。至于 Fairy-tale（神仙故事）这名称，虽然英美因其熟习，至今沿用，其实也不很妥当，因为讲神仙的不过是童话的一部分；而且 fairy 这种

神仙，严格的讲起来，只在英国才有，大陆的西南便有不同，东北竟是大异了。所以照着童话与“神仙故事”的本义来定界说，总觉得有点缺陷，须得据现代民俗学上的广义加以订正才行。

原始社会——上古，野蛮民族，文明国的乡民与儿童社会——的故事，普通分作神话（Mythos）传说（Saga）及童话（Marchen）三种，这三个希腊、伊思兰和德国来源的字义，都只是指故事，现在却拿来代表三种性质不同的东西。神话是创世以及神的故事，可以说是宗教的；传说是英雄的战争与冒险的故事，可以说是历史的：这两类故事在实质上没有什么差异，只是依所记的人物为区分。童话的实质也有许多与神话传说共通，但是有一个不同点：便是童话没有时与地的明确的指示，又其重心不在人物而在事件，因此可以说是文学的。往往有同是一件事情，在甲地是神话或传说，在乙地却成了童话，正如从宗教与历史里发生传奇的小说一样。经过这个转变，在形式上也生了若干变化，因为没有了当初的敬畏与尊崇的拘束，对于事件的叙述可以自由处置，得到美妙动听的结果。英国麦加洛克（Macculloch）著了一本童话研究，称作《小说的童年》，可以说是确当的名称。所以我的意见是，童话的最简明的界说是“原始社会的文学”。文学以自己表现为本质，童话便是原人自己表现的东西，所不同的只是原人的个性还未独立，都没入于群性之中而已。古代“无主”（Adespoton）的文艺作品如史诗及传奇等，都是表现个性合体的群性，可以作为一个适切的例。

近代将童话应用于儿童教育，应当别立一个教育童话的名字，与德文的 Kindermarchen 相当，——因为说“儿童童话”似乎有点“不词”。儿童心理既然与原人相似，供给他们普通的童话，本来没有什么不可，只是他们的环境不同了，须得在二十年里经过一番人文进化的路程，不能像原人的从小到老优游于一个世界里，因此在

普通童话上边不得不加以斟酌。但是这斟酌也是最小限度的消极的选择,只要淘汰不合于儿童身心的发达及有害于人类的道德的分子便好了。教育这两个字不过表示应用的范围,并不含有教训的意义,因为我相信童话在儿童教育上的作用是文学的而不是道德的。

来信所说童话与别种故事的异同,有几处很足以纠正一般的误解,现在更就广义加上一点解释。因私事迟复,请你原谅。

一月二十一日,周作人。



童话的讨论二

1922年2月12日刊《晨报副镌》
署名周作人
未收入自编文集

景深先生：

Fairy这一种超自然的人物的分布，据民俗学说，是以开耳忒与条顿两族为限，所以英爱诸处都有，德国及斯干底那维亚也有大同小异的传说。英国通称童话为“神仙故事”，在通俗的学术书上也还沿用，大约因童话中多有超自然的分子的缘故；但如来信所说，童话中还包括笑话等类，所以不如童话的名称较为含浑，而且与“原始社会的文学”的意义也还相近。

童话与故事的区别，我想不应以有无超自然的分子为定；最好便将故事去代表偏重人物的历史的传说，便是所谓Saga这一类的作品。安徒生早年作的童话称作Eventyr（意同Marchen），后来自己改称Historier（意同Stories），但这只是他个人的意见，其实他的著作都是文学的童话，虽然有许多比较的接近现实，却也是童话中所有的分子，未必便可以归到传说范围里去。至于寓言与童话，

因为形式上不同，似乎应当分离。动物故事原是儿童文学的一支，但是文章简短，只写动物界的殊性，没有社会的背景，因此民俗学家大抵把他分出，不称他作童话了。

童话的分析考据的研究，与供给儿童文学的事情，好像是没有什么关系，但这却能帮助研究教育童话的人了解童话的本义，也是颇有益的。中国讲童话大约有十年了，成绩却不很好，这是只在教育的小范围里着眼的缘故。故日本岩谷小波是有名的“童话家”，编有《日本故事》《日本童话》各二十四册，《世界童话》百册，其馀还很多，但人总觉得他是一个“编童话者”而不是童话研究家，也正是这个缘故了。

二月五日，周作人。



童话的讨论三

1922 年 3 月 29 日刊《晨报副镌》
署名周作人
未收入自编文集

景深先生：

对于来信里的议论，我很是同意，没有什么别的可说，现在只就末尾的两节，略略奉答。

岩谷小波的《世界童话》里所采的《五采石》是神话，《指南车》是神话而且收入历史的了。《孙悟空出世》却是童话无疑，虽然我们还找不出他的出典，但总推想他是本于传述的故事而非著者（《西游记》的）自己的纯粹的创造。中国向来不曾有人搜集童话编纂成书，或加以考证，外国人想要采用，只能独自在暗中摸索，容易发生错误。《聊斋志异》不能算是童话集，虽然里边不少民俗学的资料，可以采取重述；只是我看《聊斋》还是二十年前的事，现在手边又没有这部书，不能确说了。《促织》可以当作"文学的童话"，不过讲给小孩子听，兴味的中心却在那个病孩的变为蟋蟀，他父亲的怎样被杖倒，反落在不重要的位置了。文学的童话的本意多是寄

托、教训或讽刺，但在儿童方面看来，他的价值却不在此，往往被买椟而还珠：这可以说是文学的童话的共通的运命。我想中国许多的所谓札记小说很值得一番整理研究，其中可以采用的童话材料就可以提出应用。这个办法比较采集现代流行的童话，虽然似乎容易一点，但是文章都须从新做过，也很有为难的地方，这就是来信末节所说的问题了。

倘若那童话的原本是外国文，这事情还比较的容易，因为文章的组织大抵已经经过斟酌，所要注意的只是翻译的问题罢了。改做中国古文的"志异"等为童话，几乎近于创作，因为那些文人和读者所喜欢的文体都是那种扭扭捏捏的，不很宜于儿童，重述者须得加以取舍，是很不容易的事。关于这个的改作的方术，我还想不出具体的办法；现在只能就翻译的问题简单的一说罢。我本来是赞成直译的，因为觉得以前林畏庐先生派的意译实在太"随意言之，随意书之"了。但是直译也有条件，便是必须达意，尽中国语的能力所及的范围以内，保存原文的风格，表现原语的意义，换一句话就是信与达。现在似乎不免有人误会了直译的意思，以为只要一字一字的把原文换为汉字，就是直译，譬如英文的 Lying on his back 一句，不译作"仰卧着"而译作"卧着在他的背上"，那便是欲求信而反不词了。据我的意见，"仰卧着"是直译，将他删去不译或译作"坦腹高卧"以至"卧北窗下自以为羲皇上人"是意译，"卧着在他的背上"这一派乃是字译了。古时翻译佛经的时候，也曾有过这样的事，如《金刚经》中"与大比丘众千二百五十人俱"这一句话，达摩笈多译作"大比丘众共半十三比丘百"，正是相同的例；在梵文里可以如此说法，但译成汉文却不得不稍加变化，因为这是在汉文表现力的范围之外了。所以我所主张的翻译法是信而兼达的直译，这其实也可以叫作意译，至于随意增删改窜的译法，只能称作随意译

而已。童话的翻译或者比直译还可以自由一点,因为儿童虽然一面很好新奇,一面却也有点守旧的。……

来信已经收到了一个多月,搁着未曾奉复,今天才一并发表出来,要请你原谅。　　　　三月二十五日,周作人。



童话的讨论四

1922年4月9日刊《晨报副镌》
署名周作人
未收入自编文集

安徒生与王尔德的童话的差别，据我的意见，是在于纯朴(Naive)与否。王尔德的作品无论是哪一篇，总觉得很是漂亮，轻松，而且机警，读去极为愉快，但是有苦的回味，因为在他童话里创造出来的不是“第三的世界”，却只在现实上覆了一层极薄的幕，几乎是透明的，所以还是成人的世界了。安徒生因了他异常的天性，能够复造出儿童的世界，但也只是很少数，他的多数作品大抵是属于[①]第三的世界的，这可以说是超过成人与儿童的世界，也可以说是融和成人与儿童的世界。阑氏在《文学的童话论》里说，“安徒生是北方的贝洛尔，比他更庄重，更柔和，倘若比他更少机智。”王尔德比安徒生更多机智，但因此也就更少纯朴了。我相信文学的童话到了安徒生而达到理想的境地，此外的人所作的都是童话式的一种讽刺或教训罢了。　　　　四月六日，周作人。

① “于”原作“是”。



检　查

1922年1月27日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

从上海寄来的一本《妇女杂志》，封皮完全撕破了，上边缚着一条麻绳，勉强使写着收件人的姓名住址的纸与所寄之件连在一起。封皮上有一个椭圆的印记，周围是一句英文 CENSORED BY THE CENSOR，中央横行的汉文看不清楚了。原来是 THE CENSOR，原来民国官制里有这样一种官，这大约是保障我们言论自由与书信秘密的特权的人罢？

然而这 THE CENSOR 是要感谢的，这本《妇女杂志》总算仍然到了我的手里了。倘若他只打上一个椭圆的戳记，而不缚上那条麻绳，那么我那本书岂不是"付之洪乔"了么。有人说，这是邮局里的信差所缚的，并不是那个 THE CENSOR，或者如此也未可知。但我总是感谢的，而且也很满足了。

我冥想那检查的情形，—— 一位 THE CENSOR 撕破封皮，揭开书面来看，看到卷头一篇梅光迪先生的论文，嵌着 Gentleman

和 Mannerly 等许多西文，于是提起那圆的戳记来，噗的打在封皮上，这本书便宣告无罪了。因为梅先生的言论大家承认是最正派的。——但是，像他这样正派的言论，还要被 THE CENSOR 所 Censor，那未免叫人替他愤懑不平了。

检查



《评〈尝试集〉》匡谬

1922 年 2 月 4 日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

南京高师教员所办的《学衡》第一期里，有一篇胡先骕君的《评〈尝试集〉》，是对付胡适之个人而作的。听说这胡君便是胡适之在《新青年》上嘲笑过的“翡翠衾寒，鸳鸯瓦冷，……早丁字檐前，繁霜飞舞”的好词的著者，但现在却异其面目，据了中外古今的大道理，来批评新诗了。评新诗原很好，只可惜他太“聋盲吾国人”了，随意而言，很有几个背谬的处所，不合于“学者之精神”。我因此也不辞“翻脔剔骼”之讥，略加匡正，窃取“不事嫚骂”与“必趋雅音”之二义，题曰“《评〈尝试集〉》匡谬”。

一、梅光迪君在《评提倡新文化者》文中，痛骂“彼等”“言文学则袭晚近之堕落派”，而胡君的文章却劈头就引“辛蒙士”的议论。难道胡君竟不知辛蒙士正是一个大名鼎鼎的“堕落派”么？倘使胡君肯买一本辛蒙士的论文来一查，便不至于被同志的梅君掌嘴了。大约他只购求了 Everyman's Library 里的一本《辜勒律己之文学

传记》，一见卷头的序文，便以为定是一位文学正宗的老博士所作，赶忙引用起来，岂料他竟是威尔士的一个堕落派呢？于是便上了这一个老大的当了。像他那样于欧西文化有“广博精粹之研究”的学者，尚且不免“所知既浅。……束书不观，中乃空虚无有。”可见“新文化”之真不易讲了。

二、胡君说，“乔路但时之英德意文，与今日之英德意文较，则与中国之周秦古文，与今日之文字较相若”。今日之“文字”是什么？是指用汉字所写的文言，还是指用汉字所写的白话呢？照道理讲起来，所说的当然是后者。但即使依彼等的“诡辩”，以为所谓今日之文字是指文言，那么正与今日之英德意人的不用乔路但时之英德意文“相若”，今日之中国人也应至少不用周秦古文了。然而《学衡》上《国学摭谭》的序里第一句便说“粤稽我炎夏”，请问这是什么时候的古文？胡君知道这粤字在今日之文字中只用作广东的别称么？

三、胡君说，“今日人提倡以日本文作文学，其谁能指其非。”我真料不到胡君会发这样通达之论，他明明是赞成胡适之的提倡废弃古文而用白话文了。因为日人提倡以日本文作文学，不但是废弃汉文，乃是废弃日本的古文而用日本的白话！这件事实也并非什么僻典，只要稍读日本近代文学史的都知道。胡君倘若预先一查英国阿斯敦的《日本文学史》（美国 Appleton 书店有翻版），便不至于闹出这场笑话来了。刘伯明君在《学者之精神》上说，“真正学者，不敢自欺欺人，必俟确有把握，而后敢以问世。”这几句话很像是对于好朋友的诤言，看了不禁代为惶愧。我并不如梅君一样，贸贸然断定胡君是伪学者，不过忠告几句，万不可不有“学者之精神”，倘若他有志变成真学者。

四、胡君说，“陀司妥夫士忌戈尔忌之小说，死文学也，不以其

轰动一时遂得不死不朽也。”我们倘要捏造一句不堪的话，用栽赃的方法去诬陷他，使他失了人格，再也不能想出比他自己所说的这一句更为厉害的话了。陀司妥夫士忌的文学，正是马相伯先生的所谓良心的结晶，凡是有良心的人都不能不敬爱他，正如人们之对于耶稣和佛陀，即使并不是他们的教徒。世上宣言反对陀司妥夫士忌的，只有俄帝国的“沙”与其检查官军警及法官——然而现在也没有了。我们对于胡君，觉得实在不忍下什么断语，虽然他自己已经招承了。

其馀还有什么话可说呢！



文学的讨论

1922年2月8日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

日葵先生：

来信敬悉。当时将来信搁在一只书箱抽屉里，一时忘记，寻找不着了，近日才忽然的找到，所以答复迟延，请你原谅。

对于我的《三个文学家的记念》那篇文章里“切实的精神”与“浅薄的慈善主义”两句话的疑问，约略说明如下。我所谓切实的，意思是说真的，迫切沉痛的，不是虚伪浮薄的。无论关于什么派别，倘若研究只是趋时，创作只是模拟，那都是不切实。病人的呻吟是真的迫切沉痛的，听了足以引起我们的悲哀与恐怖，但是“无病呻吟”便毫无价值，即使学得极好，也不过是《聊斋志异》上的所谓口技，只能供听众的一笑罢了。慈善主义上“浅薄的”这一个形容词，乃是综举他的性质，不是分别他的种类，因为我觉得慈善主义只有一种，更没有别的深厚的慈善主义了。我想慈善主义与人道主义，表面相似而实大异。慈善主义是阶级的，是仁政与布施，

是安乐的人的奢侈品。人道主义是平等的，是共同生活，是古人所谓鱼相濡以沫。因为自己要求生存，于是有各尽所能各取所需的理想；因为自己不愿被杀，于是有非战非死刑的主张；其馀的思想都是如此，以个人为中心而推及于人类：耶稣说爱邻如"己"，实在是最简当的说明。慈善主义不能到了解"爱己不外人"的境地，只以抚慰与惠施为满足，"买得心的快乐"，所以是浅薄。但是此处要附带的说明，抹杀个人而高唱人类爱的一种"人道主义"，近来也有时见到；这种主张虽然似乎比慈善主义为高尚，但是太渺茫了，所以也不能不说是同样的浅薄。

你说伟大的文学家不可不为宗教家或革命家，我很以为然，但是我想还可以综合的说一句，即是，文学家须是民众的引导者。倘若照我直说，便是精神的贵族。前年康白情君在一篇文章上说诗是贵族的，受了许多人的攻击，其实在我的意见是很对的。这所谓贵族当然不是指物质生活上的特权，乃是说精神生活上的优胜。贵族的精神是进取的，超越现在的；革命家不必说了，真的宗教家，——不是一个满足安乐的信徒——也无不具这个精神。宗教家的乐国净土，革命家的新社会，与文学家的心里的世界，都是民众所应该而不能够想到的境地：在这一点上，那三种人是相同的，是民众的引导者，精神的贵族。贵族一字或者字面上有点容易误会的地方，不如依了 Aristeus 的原义译作贤者，——最好的人，更为切当。关于文艺上的"平民的"与"贵族的"这问题，想在"自己的园地"里略加申说，又关于旧传奇主义也在那里曾经说及，现在不再重述了。

中国现在的学术界与社会的情形，诚然与欧洲的不同，但我以为这于各派文艺的发生是没有阻碍的。本国的文化虽然停滞，个人的思想可以特殊进步，外国的影响也会进来的。譬如一种学术

的发明，在当初自然非有适合的材能与机会不能成就这件事业，但在既经发明以后，大家都可以利用了。中国现代学问固不发达，但是对于科学方法之精密，大抵也能领解了，拿去应用于文艺上，当然是可能的事。其馀各种思想，也是如此，大抵可以得到理解的人。至于模仿某派，的确未免太人工的，因为派别是批评家对于既成文艺分别部类的名称，不是作家自己预先定下的；倘若先有一种成见，那犹如没有诗意，却写下“赋得什么”的诗题了。不过模仿虽然不好，影响却是自然而且合理的，所以正当的方法是听凭各种派别思想自由流行，去吸收同性质的人，尽量的发展。唤起一种切合有益于现在人类社会的精神，这个办法也是很好，但我觉得一时难以找到一个这样的概念，因为这范围太广了：有好许多不同的思想，推究到底，不能不说都是有益，那怎么选择呢。据我的意见，还不如取放任态度，各走他的个性所分付他去走的路。但是奴隶的模仿，专门替古人或是别人说话的作品，却是例外；他既失却文艺的第一条件，我们虽然不必去骂他，却也应该把他辨别清楚，表明他不是文艺。我并不以新传奇主义为最好，但“变成旧传奇主义便坏了”的意思，却的确是有的，因为现代的旧传奇主义的作品也是奴隶的模仿，失了文艺的价值，虽然十九世纪的传奇派作品我们承认他是文艺。　　　　　　　　一月二十五日，仲密。



我对于基督教的感想

1922年3月12日刊《生命》2卷7期
署名周作人
未收入自编文集

我对于基督教，不曾有过精密的研究，所以不能下什么批评。但是平时翻阅"圣书"，觉得基督教的精神是很好的，曾经在几篇文章上说起过，现在摘录于下，以备参考。

一九二〇年在燕京大学国文学会讲演，题为《圣书与中国文学》，有一节说：

在《新约》里这（人道的）思想更加显著，《马太福音》中登山训众的话，便是适切的例。耶稣说明是来成全律法和先知的道，所以他对于古训加以多少修正，使神的对于选民的约变成对于各个人的约了。"你们听见有话说，'以眼还眼，以牙还牙。'只是我告诉你们，不要与恶人作对。"（见马第五章三八至三九）"你们听见有话说，'当爱你的邻舍，恨你的仇敌。'只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。"（同上

四三至四四)这是何等博大的精神！近代文艺上人道主义思想的源泉，一半便在这里，我们要想理解托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基等的爱的福音之文学，不得不从这源泉上来注意考察。“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打他。”(约第八章七)“父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得。”(路第二三章三四)耶稣的这两种言行上的表现，便是爱的福音的基调。“爱是永不止息。先知讲道之能，终必归于无有；说方言之能，终必停止，知识也终必归于无有。”(林前第十三章八)“上帝就是爱；住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。”(约壹第四章一六)这是说明爱之所以最大的理由，基督教思想的精神大抵完成了。[1] ……

一九二一年九月，在北京《晨报》上发表的《山中杂信》第六中间，有一节说：

我觉得要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的。极少数的人能够以科学艺术或社会运动去替代他宗教的要求，但在大多数是不可能的。我想最好便以能容受科学的一神教把中国现在的野蛮残忍的多神——尤其[2]是拜物——教打倒，民智的发达才有点希望。不过有两大条件，要紧紧的守住：其一是这新宗教的神切不可与旧的神的观念去同化，以致变成一个西装的玉皇大帝；其二是切不可造成教阀，去妨碍自由思想的发达。这第一第二的覆辙，在西洋历史上实例已经很多，

① 引文据《圣书与中国文学》(21·005)校订。

② “尤其是拜物”，《山中杂信六》(21·018)作“其实是拜物”。

所以非竭力免避[1]不可。

以上两节，虽然是以前所写，但现在的意见还是一样，所以录呈，作为我的对于基督教的一种表示。

① "避"《山中杂信六》作"去"。

《法国的俳谐诗》译记[①]

1922年3月15日刊《诗》1卷3期
署名周作人
未收入自编文集

一九二〇年十二月九日《读卖新闻》上有冈野薰的一篇《俳谐与法国诗人们》，说有保朗等十人从诗人古修研究日本俳句，共作俳谐体三句诗，并译出十首附在后面。一九二一年十一月与谢野宽在《明星》第一期上介绍法国的俳谐诗，略附说明道：

> 法国诗坛受了俳句的暗示，作三行的俳谐诗（Haikai），始于古修，已经是十七八年前的事情了。这一派青年诗人在最近的大战去出征，并且作俳谐诗。这个真正的"无说明之诗"（Poesie san explication），据说是甚适于表现战地的一刹那的感兴。其中也有死在战争里的人。这俳谐派虽然人数还少，却已确在法国诗坛的一隅有了基础。其作品出现在于诸杂志，诗集已有几册出来了。……

① 《法国的俳谐诗》共二十七首，收入《陀螺》。

他们诗虽然称作俳谐,在形式上相似的地方,是以三行组成,但未必用五七五的字数。其内容与语数相比例,大抵也较俳句更为复杂,无宁近于短歌。感情的暗示的地方,很与俳句相像。俳句有季节的限制这一件事,他们是不知呢,还是知道而故意的不顾的,都未可知。

现在便就两家所译的俳谐诗,重译出来,共十人二十七首。

一九二二年三月三十一日附记。

做旧诗

1922年3月26日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

本月十五日的《学灯》上，蕙声等三位先生在《读〈女神〉和〈草儿〉》这篇文章里说及我对于旧诗的意见，以为"足使我们惊异"。其实我的惊异也决不亚于三位先生，因为我不曾想到我的文章竟有如此晦涩，至于使别人不能了解里边的意思。去年"六三"事件以后，我因了一篇《碰伤》的小文，也曾挨了热心的青年的一顿痛骂，这种事情或者算不得什么希罕，因为反语在有些人常要当作正话看的，但是我却不得不略略说明几句。

我自己是不会做旧诗的，也反对别人的做旧诗；其理由是因为旧诗难做，不能自由的表现思想，又易于堕入窠臼。但是我却不能命令别人不准做，不但是在我没有这个权威，也因为这样的禁止是无效的。我所能做的只是讽劝他，叫他自己省悟。譬如院子里有一棵杨柳，小孩想去拔他起来，我们不必禁阻他，只要告诉他倘若去拔须有千百斤的力气才行，他觉得没有这个力气，中途停止，那

是最好，否则去试一下也好，看见拔他不起，当然也止住了。我说，“有才力能做旧诗的人，我以为也可以自由去做，但也仍以不要像李杜苏黄或任何人为条件。”便是这个意思。这条件的限制看去似乎轻微，其实现在老小的旧诗人们有谁够得上？倘若不幸有青年见了我的话，看不出条件里的反语的讽劝，以为我是在那里提倡做旧诗，并且自己觉得有这样的才力，便放心的做起七古五律来，这愚行当由他自己负责，虽然一部分也或者由于我的文章的晦涩。

就实际上说来，做旧诗实在是能不能的问题，并不是该不该的问题。希腊拉丁文是欧洲的死文字了，但是有才力的诗人如法国波特来耳英国的斯温朋，也能够运用了做他们自己的诗。不过大家要认明这是特别的例，不是我们常人所可以援引的，然而也不能因此便说希腊拉丁文不应该拿来做诗。我们不能拔起垂杨柳，却有鲁智深可以把他拔起来，但是我们里有自认是鲁智深的又不免是一个蠢人了。



报 应

1922年3月29日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

世间即使没有鬼神，报应却是有的。你看以前设立神圣裁判动不动就说人家是外道旁门的教会，现在也被通电"声讨"称为"令人发指""是可忍孰[1]不可忍"了。

中国人的对于基督教之"愤恨已久"，大家都是知道的，也不必再提过去的事实了。这一次由智识阶级首先发难，"铲除恶魔，务期净尽，"完成二三十年[2]来的事业，大约是不很难的。

然而我所怀疑的，这些同人是不是当真别无信仰的。非基督教这一句话是 Anti-Christian 呢？还是 Non-Christian 呢？由前一说，则是各教之中只声讨基督教；由后一说，则是基督教以外的各教徒的同盟，似乎不大妥当。非宗教大同盟的名称，在名目上倒还觉得通顺一点。

---

① "孰"原作"谁"。

② 原无"年"字，今增。

还有我所害怕的,——虽然我不是基督教徒,——是声讨的口气的太旧——太威严了。我平常怕见诏檄露布等的口气,因为感到一种迫压与恐怖,虽然我并不被骂在里面。古人有言,“城门失火,殃及池鱼。”我所怕的是做宗教战争的鱼。

主张信教自由者的宣言

1922 年 3 月 31 日刊《晨报》
署周作人等
未收入自编文集

我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外。信教自由，载在约法，知识阶级的人应首先遵守，至少也不应首先破坏。我们因此对于现在非基督教非宗教同盟的运动表示反对，特此宣言。

周作人　钱玄同　沈兼士　沈士远　马裕藻



“祝福片”之说明

1922年3月31日刊《晨报》
署名周作人
未收入自编文集

《晨报》社会咫闻部鉴：

贵报三月二十九日“社会咫闻”内有“匿名信片祈福之奇闻”，据通信员的揣测，以为系行使催眠术，或系一班宗教家所为。但据我所知道，完全不是这么一回事，特为说明，以免大家无事自扰。

本年二月初，我从日本九州方面，接到同样的两张“祝福片”，当时看过随即搁起。过了十几天，见《读卖新闻》上一则新闻，说日本各处有匿名祝福片出现，经警察调查，知系一种不良少年团体的恶作剧，多数投寄女学生的家中，使人家惊疑不安，聊自快意，并无别种用意云。现在北京所发现的正是同一的文句，大约那团体里的中国的不良少年所为，或是模仿他们的，至于说有什么深奥神秘的作用，我相信是必无其事。我得到这种明信片，还在反对宗教运动发生之前，所以与宗教家更是毫不相干了。

中国是谣言最易发生，最有势力的地方，请大家注意不要散布

谣言的种子。

我所接到的一张明片，上面有邮局的二月七日消印，今附上备考。　　　　　　　　　　　　　　　　　　周作人。



对于戏剧的两条意见

1922年3月31日刊《戏剧》2卷3号
署名周作人
未收入自编文集

我对于以前的新旧剧，向来有一种偏见，—— 一种反感，所以近来多年没有看过一回戏。我曾经在戏场里得到两次不愉快的经验，他的影响长久留在脑里，便为我这偏见——反感的原因。

第一回的经验，是关于旧剧的，一九〇六年的冬天在北京所得到。那时我同了三十几个的海军的同学，到练兵处来应出洋考试，考试完后同往前门外一带戏园去瞻仰有名的京戏。最后一天，在什么戏园里看到一出戏，——名目已忘记了，在众人拍掌叫好之中，见台上演了一场的 Masturbacio de la virgino！这破天荒的演作，竟造成了我反对旧剧的顽强的根柢。我想各人的 Vita sexuacis（性的生活）的隐密中必定各有回想起来令他感到不快的一二小景，但在我自己想来实在没有比这回感到苦痛与屈辱的事情了。因此我对于旧剧感到非常的嫌恶，生怕他再请我赏鉴这“不道德的梦”。

第二回的经验是在东京看留学生的演剧。这次的印象虽然并不是苦痛与屈辱,不能与前回相提并论,但是对于新剧也播下了失望与怀疑的种了。一九〇八年留日学生的新剧团"春柳社"在东京排演《黑奴吁天录》,我当时动了好奇的心,便同几个朋友去看。别的倒也没有什么,只是乔治的一篇爱国的长演说(也在拍掌叫好之中说完),却使我失了许多对于新剧的希望与信仰。我并不想攻击十多年前的新剧的先驱,在那时候当然有点不完备的地方,我们不应该去吹求他;但是我因此感到一种不满足,觉得这一个缺点将为新剧之累,妨害他的发展,却也是真的事实。

猥亵与教训,——怎样相反的两件事,却相同的阻止我去亲近中国以前的新旧剧,这实在是一件奇妙的事情。近年来北京以及各地的新剧运动,日益发达,前途渐有光明,我这多年成见(对于新剧一方面的)也颇有改正了;但是过去的强烈的印象,在后来的感情思想上留下了意外重大的不可磨灭的力,非意识的限制他的发展的方向与程途,因此我对于新剧提出的意见,也就仍旧本于昔日的经验,成为两项消极的条件:一曰写实不涉猥亵,一曰寓意不涉教训。

对着现代"爱美的戏剧家",劝告他演作要不涉猥亵,几乎是侮辱他们的话,我也知道不免有点语病。但在现今时代这也不无可以辩解的地方,因为新剧家为"迎合社会心理"起见,常有勉力去与旧戏接近的倾向,如《觉悟》上所载杭州学生的"一五剧社"的演潘金莲戏叔,即是一例。虽然究竟如何演扮我们不曾亲见,只就那通信上强要赔偿的声口看来,推测他们的所谓"诲淫的戏"本来别无高尚的用意,似乎不为冤枉。对于那样的朋友,上面这一句劝告,正是必要。而且我于劝告"迎合社会心理"的新剧家以外,还含有一种更重要的作用,便是反面的说,"凡非猥亵的关于性欲的演作,

都可以容许”。中国的道德家的意见，以为凡关于性欲的事都是猥亵的。其实是不然。猥亵与非猥亵的区别，并不是性欲不性欲的问题，乃是在于严肃与不严肃。切迫的要求是严肃，游戏的赏玩是不严肃，即是猥亵。照这个标准看来，有许多世间以为违背礼教的男女私情未必是猥亵，合于礼教的蓄妾挟妓的风流事情却都是猥亵了。据精神分析的学说，在人的生活里，性欲（广义的）实占极大的位置，所以“色情的动因”也即为艺术的一种中心思想；但是经了“升华作用”，才能有艺术的价值，否则只是平常的展览狂与窥覗狂的表现，非归到变态性欲项下去不可了。譬如小说里的莫泊桑的《一生》，戏剧里的威兑庚特的《春醒》，我们都承认是艺术的高尚作品，不但可以而且还应该放在有人生的常识，有思虑分别的人们手里的。他们所给与的印象未尝不苦痛，但是严肃的，像是病理学者的指示，有一种迫压的威严，使人不能不承受他的可怕的真实，却没有（南方）摆西洋景摊的那侮辱的微笑的态度。艺术家把自己的对于这一面的思想感情，真实的表现出来，经过了醇化，所以成为高尚的艺术品，无论其中含有任何的色情的动因。西洋景的“艺术家”迎合社会的心理，——或者不如说看穿了人心的弱点，专来供给些窥覗的材料，这便不能不加以“不道德的文学”的名目了。旧戏里关于性欲的演作固然无不是西洋景式的，就是在新剧里也不能说没有，这是很应当注意的。但是又恐怕大家因噎废食，以为凡性欲即猥亵，提倡禁欲主义，——其实也是一种色情狂，——所以我在上面特地申明一句。

“太教训的了”这一句话，我想倘若加到现代的新剧——以及新诗与小说上头去，似乎不甚冤枉。这个弊病自然并不十分大，但是我怕他要减少艺术的效力，所以也不大适当。现在的新剧里，像乔治的爱国演说那样的演作大约也少见了，注入爱国以至国家主

义的思想倾向，却是常见的。在这里似乎颇有可以商量的地方，便是这些思想是否应当注入与其方法是否适宜。罗素曾说中国人所缺乏而最需要的是爱国心，这原是极的确的话，但我觉得最需要的爱国心应该是个人主义的而不是国家主义的，——为自己故而爱国，非为国家故而爱国；内外兼顾，非“专管外交，不问内政”。乡村里的人每每宁可被本家打嘴巴，不肯忍受外姓的一句话，这种风气，似乎正在提倡之中，而且颇有势力。他们或者不赞成旧日的三纲，但是另外却立了国为民纲这一个信条，将抽象的国家供奉起来，统御人们的一切思想行动。在清朝末年也曾有过这样的一个运动，他的结果是养成一种名分上的爱国心，譬如乞丐的争纳“国民捐”即是一例，这与明末的“乞丐羞存命一条”的故事正可以相对。又如救国罢市的举动，虽然也是事实，但我觉得总是迫于名分而非本于人情的。这种运动即使一时闹的轰轰烈烈，究竟没有什么意义，因为这拜国旗的主张即使不说是虚伪，也不是充实迫切的，所以在艺术上不能占得多少位置。世界的各强国的文学固然没有以侵略思想著名的，便是在弱国里也没有专门排外的杰作，虽然其中可以含着求自强与自卫的爱国思想。从蔑视个人的国家主义里出来的侵略与排外思想，正一样的都是丹麦的批评家勃兰兑思所说的“兽性的爱国”。有人或者要问，那么“人性的爱国”总是可以提倡的罢？凡是人性的，当然都可以提倡，因为本来是人所应有的。但说到这方法上，不免还有问题。文艺的效用是感染的，所以注入的方法不甚适宜；上文说“太教训的”，原是包含思想与形式两面，即使所提倡的是人道主义，但倘若“耳提面命”的说，便也不免同乔治的演说一样要受“太教训的”这一句评语。或者对于幼稚的听众，有时候也非用这个方法不可，只是因此总要牺牲了多少艺术的价值。极端的为人生的艺术派固然不可惜这一点牺牲，而且

也颇有道理,——于现在的中国尤其如此,不过在我个人的意见略有点不同,所以未能完全赞同罢了。

上面所说全是空论,于理论上固然不少可商之处,实际上更是毫无经验,恐怕谬误的话更要多了。我自己知道我的成见有许多地方阻止我去理解戏剧上的多少不得已的事情,没有发议论的资格,但是现在看见新剧运动的兴旺,觉得很有希望,所以姑且将我的私见写了出来,以供作剧家的参考。

古今中外派

1922年4月2日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

古今中外派这个名称，本来含有嘲笑的意思，但据我看来，在现代中国，这种主张实在很是切要，只可惜很是缺少。Tolerance一字，在中国人的语汇里似乎没有，只有古今中外派的精神，同他还有一点相像的地方。

中国人大抵是国粹主义者，是崇古尊中者，所以崇尚佛教是可以的，崇尚孔教是可以的；甚至于崇尚丹田静坐也是可以的，各学校里的许多旧蒲团可以作证；崇尚灵学也是可以的，除《新青年》的几个朋友以外，大众原是都默许了。

我不想提倡中国应该崇尚外国的宗教与迷信，但我觉得这种崇古尊中的倾向，为中国文化前途计，不是好现象。我希望下一世代的青年能够放开眼界，扩大心胸，成为真的古今中外派，给与久经拘系的中国思想界一点自由与生命。

取缔思想是不可能的事情。但因了这件事情的尝试，思想却

受了一个极大的威胁,这是很不幸的。即使我的思想侥幸不在这回被除灭之列,但是尽够使我不安了,因为我们失了思想自由的保障了。我所最怕的,实在还是在关于自己的这一点。

拥护宗教的嫌疑

1922年4月5日刊《晨报》
署名周作人
未收入自编文集

非宗教同盟东电，对于我们的宣言，有几句批驳，我现在想极简单的回答一下。

不反对耶教，即有倾向于拥护宗教之嫌疑，这种论理真是妙极了。那么，不宣言反对过激派者，就可以承认他有拥护过激派的嫌疑么？对于外报的这种周纳的论调，该同盟已经郑重的辩明，所以我对于我们的嫌疑，可以不必置辩。因为人己总是一样，周纳的话在自己不愿意受，未必加在别人身上便是合理的。

我们既不拥护任何宗教，那么反对非基督教非宗教同盟的运动的，到底为什么呢？冠冕[①]的说，是为维持约法上的信教自由，老实的说一句，是要维持个人的思想自由。耶教同盟的“劝诱”与非宗教同盟的“声讨”，在我此刻的思想自由上一点都不受到影响，但我相信这即使只在纸上声讨的干涉信仰的事情，即为日后取缔思

① “冕”原作“冤”。

想——干涉信仰以外的思想的第一步，所以我要反对。我们的主张信教自由，并不是拥护宗教的安全，乃是在抵抗对于个人思想自由的威胁[①]，这是我们要声明的。民国约法上的些少的自由，已经被大人先生们破坏了不少，这个信教自由虽然在袁世凯时代曾经有点动摇，总算保全到了今天，我不愿意被(皇帝)督军们所饶恕的这点自由再由智识阶级的人动手去破坏他。至于东电里说非宗教同盟并不破坏信教自由，那是最可喜的事，不过许多函电中檄文式的口气，实在不免令人有点寒心罢了。

凡事都在实做，空话毫无用处的。信仰科学的人努力求学，又往民间去宣传科学思想，增进人民知识，那时迷信自然就消灭了。信仰社会主义的人，分途进行，去改革社会，到得资本主义的本身颠覆，自然没有什么“伥鬼”了。所怕的大家只有几篇快意的文章，就此了事，却留下了许多恶种子。这一件事，要请大家在发议论之前平心静气的想一想。

---

① “胁”原作“风”。

读《儿童世界游记》

1922年4月10日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈虎集》

一个在杭州的小朋友写信给我，末节说，"喔喜喔！（从《儿童世界游记》里学了这句日本话，胡闹用来，似乎有趣。）"我看了也觉得有趣，便去买了一本《儿童世界游记》，翻开一看，不免有点失望，因为这一句话就解释错了。他说，"喔喜喔，其意就是说你们好。"但我却想不出这句话来，只有通用的"阿哈育(Ohayo)"意思说早上好，是早晨相见问询的话。或者是英美人用了十足的英国拼法写作Ohiyo，现在又把他照普通的罗马字拼法读了，所以弄错，也未可知。

日本人的姓名，在中国普通总是仍照汉文原字沿用，书中却都译音，似乎也还可商。"塔罗"当然是"太郎"，但"海鹿顾胜"想不出相当的人名，只有"花子"是女孩常用的名字，读作Hanakosan(花姑娘)，据中国那拉互易的例，这或者就是"海鹿顾胜"的原文了。

书中说，"木枕大如砖块"，又说"几盏纸灯"，这木枕与纸灯虽

然都是事实,但现在已经不通行了。即使"箱枕"勉强可以称作木枕,但也只是旧式的妇女所用,太郎决不用这个东西的。又在拍球的图中,画作一个男小孩穿着女人的衣服,也觉得很奇怪。我想这些材料大约是从西洋书里采来,但是西洋人对于我们斜眼睛的东方人的事情,往往不大看得清楚,所以他们所记所画的东西,不免有点错误,我们读谦本图的地理读本的时候,便可约略觉得。这本游记又从他们采取材料,自然不免发生错误了。

但是另外有一件事情,西洋人大约不能负责的,便是游记里说,"有人说,日本人是秦朝时候徐福的子孙,这句话从前日本人也承认的,想来是不差。"一民族的始祖是谁,不容易断定的,以前虽然有种种推测,到后来研究愈深,结论还是缺疑。譬如汉族的问题,有人说是从巴比伦来的,有人说是从犹太来的,现代德国最有名的中国学者希尔德著《周代以前的古史》只说是不可考,实在是最聪明的见识。中国的家谱式的估定人家的始祖,未免太是附会,而且对于别人也要算是失礼的。

游记第一册的后半是讲菲列滨的,我不能说他讲的对不对。但是末了记述"村落中举行吃父典礼",我想我们如不是确知菲列滨人现在真是"你一块我一块"的还在那里吃父,这一节就不应该有。　　　　　　　　　　　　　　　　(十一年四月)

思想压迫的黎明

1922年4月11日刊《晨报》
署名周作人
未收入自编文集

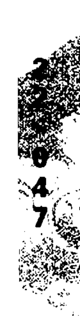
我们发表宣言，因为预感着取缔思想的危险，所以略示反抗，一面也希望非宗教的朋友的反省，改取更为正确的行动，近来见到几篇反应的文章，似乎我们的忧惧与希望都有点实现了，极愿意约略申说，表明我们那时的宣言，并不是“杞忧”。

我们对于由王星拱先生等署名的《非宗教者宣言》，表示很是满足；老实说，倘若最初发表的——以及各处响应的——是这样的一篇宣言，我们可以没有反对的必要。因为我们所不赞成的只在于“挑战的”非宗教，即是“想靠一种强有力者的势力压迫或摧残信仰一种宗教的人们”，若是“立在自由的真理上，阐明宗教束缚心灵的弊害，欲人们都能依自由的判断，脱出他的束缚与蒙闭”那种唯理的运动我们是极赞同的。可惜各处同盟似乎都不能“切实了解”这个真意思，不免有挑战的口声，如“铲除恶魔”“灭此朝食而甘心焉”等语，我不能不说这是很有坏影响。他们固然未必真是思用武

力去铲除他，但是如巽平先生所说"想把全国之舆论去制裁他"，这也就够危险了。对于人们的信仰，我们只能启发他的知识，使他自主的转移，不能用外面的势力去加以压迫。现在非宗教的倾向不免在偏重社会势力的制裁，这实在就是王先生等宣言里的"一种强有力者的势力"的压迫，我们不得不认为不当。至于有人说信教自由不应该有，约法算什么东西，对这些话我们不能回答什么话，对于主张法律应该修改的人却想奉答一句，便是：请他先行"立予修改"了，大家才好遵守。学校教员，知识阶级，便可以不必遵守约法，这种"学理"在我实在是不能领会的。

我前回声明，我们主张信教自由，并不是拥护宗教的安全，乃是在抵抗对于个人思想自由的威胁（报上误刊作"威风"），因为我相信这干涉信仰的事情为日后取缔思想的第一步；到了现在，不幸这恶兆的预言竟证实了。我们因了这主张信教自由的宣言，无端的受了的许多周纳的"诛心"的话，在我们固所不计，但这不能不说一种压迫。我见了王先生等的宣言，很欣喜他们的团体能够采取正确的行动，努力于保障人们思想的自由，但我同时又郑重的宣言：中国思想界的压迫要起头了，中国的政府连自己存在的力量还未充足，一时没有馀力来做这些事情，将来还是人民自己凭藉了社会势力来取缔思想，倘若幸而这是"杞人之忧"，固然是最好的事，但我却很深切的感到这危机是不可免的了，所以我希望以保护思想自由为目的的非宗教者由此也得到一点更深切的反省。

五日的《是非之林》里，还有两位合署的一篇文章，声明提出讨论，但如有人去辩，便不再答，对于这种的言论，我只能置之不理了，虽然，其中也颇有很妙的话。



复陈仲甫先生信

1922 年 4 月 11 日刊《晨报》
署名周作人
未收入自编文集

仲甫先生：

我们宣言的正当，得先生来书而益证实，因为“无论何种主义学说皆应许人有赞成反对之自由，”而且我们宣言也原是“私人的言论”，当然没有特别不准发表之理。我们宣言的动因，已在北京报上申明，是在宗教问题以外；我们承认这回对于宗教的声讨，即为日后取缔信仰以外的思想的第一步，所以要反对。这个似乎杞忧的恐慌，不幸因了近日攻击我们的文章以及先生来书而竟证实了：先生们对于我们正当的私人言论反对，不特不蒙“加以容许”，反以恶声见报，即明如先生者，尚不免痛骂我们为“献媚”，其馀更不必说了[①]，我相信这不能不说是对于个人思想自由的压迫的起头了。我深望我们的恐慌是“杞忧”，但我预感着这个不幸的事情是已经来了；思想自由的压迫不必一定要用政府的力，人民用了多数

① “了”字原误排作分号“；”。

的力来干涉少数的异己者也即是压迫。我们以少数之少数而想反抗大多数，一定要被压迫而失败，原是预先知道的；因为世上是强者的世界，而多数实是强者，我们少数的人当然是弱者，所以应当失败。先生的"请尊重弱者的自由"这一句话，倒还应该是我们对先生及其他谩骂我们的诸位说的。（下略）

四月六日，周作人。

〔附注〕 这私人的信我本来不想发表的，但是仲甫先生自己愿意公布，所以[1]现在一并发表了。

① "以"原作"似"。

致俞平伯[1]

1922年4月15日刊《诗》1卷4期
署名作人
未收入自编文集

平伯兄：

……………

对于你的《诗》上边的议论，我略有意见发表在《晨报》上，不知见到否？我近来不满意于托尔斯泰之说，因为容易入于“劝善书”的一路，汪敬熙君在《小说月报》通信也已说及了。你自己以为作诗还不能实行你的宗旨未免是缺点，在我看来并不如此：我觉得你的抒情之作实在要比“打铁”为胜，不知以为然否？我以为文学的感化力并不是极大无限的，所以无论善之华恶之华都未必有什么大影响于后人的行为，因此除了真是不道德的思想以外（如资本主义，军国主义及名分等）可以放任。譬如私产制及买卖婚都应该算作不道德，但如恋爱上的占有的欲望，在事实上固然不能灭他，在文艺上自然也可以许其存在了，倘若严格的说来，这也是私有制之

① 原题《通信》。

类,不宜于加入,如此则万不会再有热烈的恋爱诗出现了。我以前很佩服托翁之议论(至今也仍有大部分是[①]佩服的),但现在觉得似乎稍狭一点了。…… 三月二十七日,弟周作人。

① "是"原作"之"。

小杂感

1922年4月19日刊《晨报副镌》
署名槐
未收入自编文集

现洋的市价，据钱店说是十六千三百，据邮局说是十七千，据自来水公司说是十五千，不知到底是多少？

科学与宗教果然不并立么？倘若答说YES，那么科学最发达的德国应该早已没有宗教，而“一片干净土，算是无教之国”的我中国应该科学最是发达了。

“弱国的文学是不该介绍的”，然而他自己也并不介绍强国的文学。“少翻译，多创作”，然而他自己也并不创作。难道发“狂议论”真是青年的特权么？

一位属于护法派而反对约法的省议员说，“现在的法律是哪一阶级底人制定的？请问。”据我所记忆，这约法是议员们所制定的，至于凡议员都是中产阶级，想来那位老先生自己也是知道的罢。



为清室盗卖《四库全书》敬告国人速起交涉启

1922年4月20日刊《北京大学日刊》
署周作人等
未收入自编文集

顷见上海三月二十六日《时事新报》及北京各报登载：

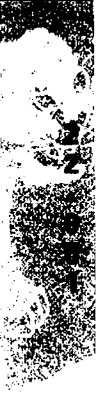
兹据日人方面消息，安居乾清宫之宣统，本年十六，已与蒙王之女郭佳氏订婚，本年秋间即须举行大礼。然因措办经费毫无所出，清室优待费又拖欠不发，遂拟将储存奉天之《四库全书》以一百二十万元之价出售。一以稍苏积困，次亦以为宣统结婚经费，曾特派某某向驻京各国使署询有无买主。最后闻得日本官内省前因法国购得朝鲜《四库全书》之一部分，甚为珍重，颇羡之，久欲得中国之《四库全书》，以壮日本观瞻，某某乃与日本驻京公使署接洽，请其购买奉天之《四库全书》，日使署当即电本国，官内省以各国均欲得此世界珍宝，今乃送上门来，大喜过望，大有无论如何必须到手之意，现正在秘密交涉之中云。

一节，令人不胜诧异之至！查《四库全书》，本有七部：即文渊、文津、文溯、文澜、文源、文汇、文宗是也。今惟存文渊、文津、文溯、文澜四阁之书，然文澜所藏，已非完书，惟文渊、文溯、文津三阁岿然独存。今文津已归京师图书馆，文渊尚在文渊阁中。文溯于民国三年政府曾派员将原书运京，由内务部派员点收，庋藏于保和殿中。今爱新觉罗溥[①]仪竟胆敢私行盗卖与外国人，不但毁弃宝书贻民国之耻辱，抑且盗窃公产干刑律之条文。同人等身属民国国民，为保存我国文献起见，断不容坐视不问。兹拟请北京大学速函教育部，请其将此事提出国务会议，派员彻底清查，务须将盗卖主名者，向法厅提起诉讼，科以应得之罪，并将原书全部移交适当机关，妥为保管。再查照优待条件，爱新觉罗溥仪本应迁出大内，移居颐和园中。至于禁城宫殿及所藏之图书古物，皆系历代相传国家公共之产。其中如文渊阁《四库全书》之类，尤为可宝。——四库成书，文渊最早，惟文渊最精。其他文溯、文津、文澜三阁之书，不但字迹潦草，且卷数亦不甚可靠。——亟宜一律由我民国政府收回，筹设古物院一所，任人观览。如此办法，既足以供研究学术者之参考，亦可使帝制馀孽稍戢敛其觊觎侥幸之逆谋，准理酌情，实属两当，特将此意公布之于国人。凡我同志，其共图之。

中华民国十一年四月一日

沈兼士　沈士远　单不庵　马裕藻
朱希祖　马　衡　钱玄同　周作人

① "溥"原作"浑"。



思想界的倾向

1922年4月23日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈虎集》

我看现在思想界的情形，推测将来的趋势，不禁使我深抱杞忧，因为据我看来，这是一个国粹主义勃兴的局面，他的必然的两种倾向是复古与排外。那国粹派未必真会去复兴明堂或实行攘夷，但是在思想上这些倾向却已显著了。旧势力的馀留如《四存月刊》等，可以不算，最重要的是新起的那些事件，如京沪各处有人提倡孔门的礼乐，以及朱谦之君的讲“古学”，梅胡诸君的《学衡》，……最后是章太炎先生的讲学。对于太炎先生的学问，我是极尊重的，但我觉得他在现在只适于专科的教授而不适于公众的讲演，否则容易变为复古运动的本营，即使他的本意并不如此。我们要整理国故，也必须凭借现代的新学说新方法，才能有点成就。譬如研究文学，我们不可不依外国文学批评的新说，倘若照中国的旧说讲来，那么载道之文当然为文学之正宗，小说戏曲都是玩物丧志，至少也是文学的末入流罢了。太炎先生的讲学固然也是好事，

但我却忧虑他的结果未必能于整理国故的前途有十分的助力，只落得培养多少复古的种子，未免是很可惜的。听说上海已经有这样的言论，说太炎先生讲演国学了，可见白话新文学都是毫无价值的东西了；由此可以知道我的杞忧不是完全无根的。照现在的情形下去，不出两年大家将投身于国粹，着古衣冠，用古文字，制礼作乐，或参禅炼丹，或习技击，或治乩卜，或作骈律，共臻东方化之至治。我的预言最好是不中，而且也有不中的可能，因为一种反动总不能彻底的胜利，其间被压迫的新势力自然会出来作反抗的运动的，所以或者古衣冠刚才穿上，就不得不随即脱下，也未可知：不过现在就事论事，这国粹主义的勃兴却是不可否定的事实了。

最后附带说明一句，现在所有的国粹主义的运动大抵是对于新文学的一种反抗，但我推想以后要改变一点色彩，将成为国家的传统主义，即是包含一种对于异文化的反抗的意义：这个是好是坏我且不说，但我相信这也是事实。　　　　（十一年四月十日）

〔附　录〕

读仲密君《思想界的倾向》（Q. V.）

昨天报上登出仲密君的《思想界的倾向》，我读了颇有点感想。我觉得仲密君未免太悲观了。他说，“现在思想界的情形，……是一个国粹主义勃兴的局面；他的必然的两种倾向是复古与排外。”仲密君又说，“照现在的情形下去，不出两年，大家将投身于国粹，着古衣冠，用古文字，制礼作乐，或参禅炼丹，或习技击，或治乩卜，或作骈律，共臻东方化之至治。”这种悲观的猜测，似乎错了。

仲密的根本错误是把已过去或将过去的情形看作将来的倾向。“复古与排外”的国粹主义，当然不在将来，而在过去。“着古

衣冠，用古文字”的国粹主义，差不多成了过去了。即如“金心异”先生也曾穿过用湖[1]绉做的“深衣”去上衙门；即如仲密先生十几年前译《或外小说集》时也曾犯过“用古文字”的嫌疑。但这些都成了过去了。

至于“制礼作乐”的圣贤，近来也不曾推却那巴黎洋鬼子送他的羊皮纸。况且辜鸿铭先生曾说，“四存”的卷帘格，恰好对“忘八”。以崇古之辜鸿铭先生，而藐视“四存”之圣人如此，然则“四存运动”之不足畏也，不亦明乎？

至于“参禅炼丹，或习技击，或治乩卜，或作骈律”，也都是已过去或将过去的事，不能说是将来的趋势。即以“作骈律”论罢。我可以预言将来只有白话文与白话诗作者的增加，决不会有“骈律”作者的增加。假如现在有一位“复古”的圣人出来下一道命令，要现在的女学生都缠三寸或四寸的小脚；仲密先生，你想这道命令能实行吗？他所以不能实行，只是因为这班女学生久已不认小脚的美了。虽然此时有许多女子还不能不衬棉花装大脚，但放足的趋势好像已超过未庄的赵秀才盘辫子的时代了。（这个典故出在《阿Q正传》第七八章。）白话文与白话诗的趋势好像也已经过了这个“盘辫子”的时代；现在虽然还不曾脱离“衬棉花”的时代，但我们可以断定谢冰心汪静之诸君决不致再回去做骈律了。最近的《学衡》杂志上似乎传出一个胡适之君做古体诗的恶消息，这个消息即使是真的，大概也不过是像昨天北京大学学生穿着蟒袍补褂做“盲人化装赛跑”一类的事，不值得使《学衡》的同人乐观，也不值得使仲密君悲观的。

仲密君还有一个大错误，就是把“不思想界”的情形看作了“思

---

① “湖”原作“糊”。

想界”的情形。现在那些“参禅炼丹，或习技击，或治乩卜”的人，难道真是“思想界”中人吗？他们捧着一张用画片放在聚光点外照的照片，真心认作吕祖的真容，甘心叩头膜拜。这样的笨伯也当得起“思想界”的雅号吗？

仲密君举的例有朱谦之君的讲“古学”，梅胡诸君的《学衡》，章太炎先生的讲学。这都不够使我们发生悲观。朱谦之君本来只是讲“古学”；他的《革命哲学》与他那未成的《周易哲学》，同是“讲古学”。他本不曾趣时而变新，我们也不必疑他背时而复古。梅胡诸君的《学衡》，也是如此。知道梅胡的人，都知道他们仍然七八年前的梅胡。他们代表的倾向，并不是现在与将来的倾向，其实只是七八年前——乃至十几年前——的倾向。不幸《学衡》在冰桶里搁置了好几年，迟至一九二二年方才出来，遂致引起仲密君的误解了。

至于太炎先生的讲学，更是近来的一件好事，仲密先生忧虑“他的结果……只落得培养多少复古的种子。”这真是过虑了。太炎先生当日在日本讲学的历史，仲密君是知道的。东京当日听讲的弟子里，固然有黄季刚及已故的康心孚先生，但内中不是也有钱玄同沈兼士马幼渔朱逷先诸君吗？仲密君又提及上海因太炎讲学而发生的言论。但以我所知，上海报界此次发生的言论并不表现何等盲目的复古论调。太炎先生有一次在讲演里略批评白话诗与白话文，次日即有邵力子与曹聚仁两君的驳论；曹君即是为太炎的讲演作笔记的人，这不更可以打消我们的疑虑吗？

最后，我想提出我自己对于现在思想界的感想：

我们不能叫梅胡诸君不办《学衡》，也不能禁止太炎先生的讲学。我们固然希望新种子的传播，却也不必希望胡椒变甜，甘草变苦。

现在的情形，并无“国粹主义勃兴”的事实。仲密君所举的许多例，都只是退潮的一点回波，乐终的一点尾声。

即使这一点回波果然能变成大浪，即使尾声之后果然还有震天的大响，那也不必使我们忧虑。

文学革命的健儿们，努力前进！文学革命若禁不起一个或十个百个章太炎的讲学，那还成个革命军吗？

（一九二二，四，二四）

啄木的短歌[①]

1922年5月15日刊《诗》1卷5期
署名周作人
未收入自编文集

石川啄木(1885—1912)本名一,初在乡间当小学教师,月薪仅八元,常苦不足,流转各地为新闻记者,后至东京,与森鸥外、与谢野宽诸人相识,在杂志《昴》的上面发表诗歌小说,稍稍为有识者所知。但是生活仍然非常窘苦,夫妻均患肺病,母亦老病,不特没有医药之资,还至于时常断炊。他的友人土岐哀果给他编歌集《悲哀的玩具》,售得二十元,他才得买他平日所想服用的一种补剂,但半月之内他终于死了,补剂还剩下了半瓶。他死时年二十七,妻节子也于一年后死去了。他的著作经友人土岐金田一等搜集,编为《啄木全集》,分小说诗歌及书简感想等三卷,于一九二〇年出板完成。

啄木的著作里边,小说诗歌都有价值,但是最有价值的还要算是他的短歌。他的歌是所谓生活之歌,不但是内容上注重实生活的表现,脱去旧例的束缚,便是在形式上也起了革命,运用俗语,改

① 原题《石川啄木的短歌》,收入译诗集《陀螺》时改题。

变行款，都是平常的新歌人所不敢做的。他在一九一〇年末所做的一篇杂感里，对于这问题说得很清楚，而且他晚年的社会思想也明白的表示出来了。

> 我一只胳膊靠在书桌上，吸着纸烟，一面将我的写字疲倦了的眼睛休息在摆钟的指针上面。我于是想着这样的事情，——凡一切的事物，倘若在我们感到有什么不便的时候，我们对于这些不便的地方可以不客气的去改革它。而且这样的做正是当然的：我们并不为别人的缘故而生活着，我们乃是为了自己的缘故而生活着的。譬如在短歌里，也是如此。我们对于将一首歌写作一行的办法，已经觉得不便，或者不自然了；那么这便可以依了各首歌的调子，将这首歌写作两行，那首歌写作三行，就是了。即使有人要说，这样的办反要将歌的那调子破坏了，但是以前的调子，他本身如既然和我们的感情并不能翕然相合，那么我们当然可以不要什么客气了。倘若三十一字这个限制有点不便，大可以尽量的去做“增字”的歌。（案日本短歌定例三十一音，例外增加字数通称“字馀”。）至于歌的内容，也不必去听那些任意的拘束，说这不像是歌，或者说这不成为歌；可以别无限制，只管自由的歌出来就好了。只要能够做到这样，如果人们怀着爱惜那在忙碌的生活之中，浮到心头又复随即消去的刹那刹那的感觉之心，在这期间歌这东西是不会灭亡的。即使现在的三十一字变成了四十一字，变成了五十一字，总之歌这东西是不会灭亡的。我们因了这个，也就能够使那爱惜刹那刹那的生命之心得到满足了。
>
> 我这样想着，在那秒针正走了一圈的期间，凝然的坐着，我于是觉得我的心渐渐的阴暗起来了。——我所感到不便

的，不仅是将一首歌写作一行这一件事情。但是我在现今能够如意的改革，可以如意的改革的，不过是这桌上的摆钟石砚墨水瓶的位置，以及歌的行款之类罢了。说起来，原是无可无不可的那些事情罢了。此外真是使我感到不便，感到苦痛的种种的东西，我岂不是连一个指头都不能触它一下么？不但如此，除却对了它们忍从屈服，继续的过那悲惨的二重生活以外，岂不是更没有别的生于此世的方法么？我自己也用了种种的话对于自己试为辩解，但是我的生活总是现在的家族制度，阶级制度，资本制度，知识卖买制度的牺牲。

我转过眼睛来，看见像死人似的被抛在席上的一个木偶。歌也是我的“悲哀的玩具”罢了。

啄木的新式的短歌，收在《悲哀的玩具》和《一握的沙》两卷集子里，现在全集第二卷的一部分。《悲哀的玩具》里的歌是他病中所作，尤为我所喜欢，所以译出的以这一卷里的为多，但也不一一注明出处了。啄木的歌原本虽然很好，但是翻译出来便不行了，现在从译稿中选录一半，以见一斑[1]。用了简炼含蓄的字句暗示一种情景，确是日本诗歌的特色，为别国所不能及的。啄木也曾说，“我们有所谓歌的这一种诗形，实在是日本人所有的绝少的幸福之一。”我想这并不是夸语，但因此却使翻译更觉为难了。

---

① “斑”原作“班”。



《真的疯人日记》编者小序

1922 年 5 月 17 日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

近来神经病似乎很是流行，我在新世界什么地方拾得的“疯人日记”就已经有七八本了。但是那些大抵是书店里所发卖的家用日记一类的东西，表纸上印着“疯人日记”四个金字，里边附印月份牌邮费表等，后面记事也无非是“初一日晴，上午十点十七分起床”等等寻常说话。其中只有一本，或者可以算是真正疯人所记的。这是一卷小方纸的手抄本，全篇用“铁线篆”所写，一眼望去，花绿绿的看不出是什么东西，——幸而我也是对于“小学”用过功的，懂得一点篆法，而且他又恰好都照着正楷篆去的，所以我费了两天工夫，居然能够把他翻译出来了。这篇里所记的，是著者（不知其姓名，只考证出他就是写那铁线篆的人而已）的民君之邦——德谟德斯坡谛恩——游记的一部分，虽然说得似乎有点支离暧昧，但这支离暧昧又正是他的唯一的好处，倘若有人肯去细心的研究，我相信必然可以寻出些深奥的大道理来，所以我就拿来发表了。至于他

是否是真正的疯人，我们既然不曾知道他的姓名，当然无从去问他自己，但是他即使不是疯人，也未必一定是不疯人：这是我所深信不疑的。小序竟。



最古而且最好的国

真的疯人日记(一)

1922年5月17日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

凭了质与力之名,我保证我所记的都是真实,但使这些事情果然实有,而且我真是亲到彼邦,实地的看了来。

民君之邦——德谟德斯坡谛恩,这两句话我已经不知道说了多少遍了,现在这一卷叙述起头,不免再说一番,——在东海中,是世界上最古,而且是,最好的国;这末一节,就是我们游历的人也不好否认,不但是本国的人觉得如此。在那里各人都有极大的自由,这自由便以自己的自由为界,所以你如没有被人家打倒,尽可以随意的打人,至于谩骂自然更是随意了,因为有"学者"以为这是一种习惯,算不得什么。大家因为都尊重自由,所以没有三个人聚在一处不是立刻争论以至殴打的;他们的意见能够一致的只有一件事,便是以为我自己是决不会错的。

他们有两句口号,常常带在嘴里的,是"平民"与"国家",虽然其实他们并没有一个是平民,却都是便衣的皇帝。因为他们的国

太古了，皇帝也太多了，所以各人的祖先差不多都曾经做过一任皇帝，——至少是各人的家谱上都这样说；据说那极大的自由便是根据这件事实而发生的。至于爱国一层却是事实，因为世界上像他们那样憎恶外国的人再也没有了，这实在是爱国的证据。但是平常同外国人也还要好，而且又颇信用，即如我带去的白干，他们很喜欢喝，常常来买，又有一次大家打架，有一个唯一爱国会会长背了一捆旧账簿到我这里来寄存，也是一例。这些旧账簿本来是五百年前的出入总登，在此刻是收不起账来的了，他们却很是看重，拿到我们华商家里存放，实在要比我国人的将装着钞票契据的红漆皮箱运到东城去更为高尚了。

闲话说得太远了，现在言归正传，再讲那“平民”与“国家”两句口号的事情。有一天我在路上走着，看见两个衣冠楚楚的人对面走来，他们彼此很很的看了一眼，一个人便大发咆哮道，“你为什么看我，你这背叛国家的……”那个人也吼叫道，“你欺侮平民么，你这智识阶级！”说时迟，那时快，倘若不是那站在路心的巡捕用木棍敲在他们的头上，一人一下，把他们打散，我恐怕两个人早已蹿了过去，彼此把大褂撕破，随后分头散去，且走且骂，不知道要走到什么地方才肯住口哩。



准仙人的教员

真的疯人日记（二）

1922年5月19日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

在这民君之邦里最可佩服的是他们的教育制度，这或者可以说是近于理想的办法了。他们以为教育是一种神圣——不，无宁说是清高的事业，不是要吃饭撒矢，活不到一百岁的俗人所配干的，在理论上说来应该是仙人才可以担任。但是不幸自从葛仙翁的列仙传出版以后，神仙界中也似乎今不如古，白日飞升的人渐渐少见，不免有点落寞之感了。虽然吕纯阳等几位把兄弟还是时常下凡，可以坐满一"桌"，但是要请他们担任国立七校（因为他们缺少一个美术学校）的教职也是不够，何况还有许多中小学校呢。他们的教育当局劳心焦思的密议了十一个月，终于不得已而思其次，决议采用"准仙人"来充当职教员，算是过渡时代的临时办法。这所谓准仙人乃是一种非仙非人，介在仙与人之间的清高的人物；其养成之法在拔去人气而加入仙气，以禁止吃饭撒矢为修炼的初步。学校任用的规则，系以避谷者为正教授，餐风饮露者为教授，日食

一麻一麦者为讲师，这一类自然以婆罗门为多。学校对于准仙人的教员，极为优待：凡教授都规定住在学校的东南对角的一带，以便他们上校时喝西北风借以维系生命；避谷的正教授则准其住在校里，因为他们不复需要滋补的风露，而且他们的状态也的确不很适宜于搬动了。至于讲师就不大尊重，因为还要吃一麻一麦，未免有点凡俗而且卑鄙：倘若从事于清高的教育事业而还要吃饭，那岂不同苦力车夫一样了么？这在民君之邦的教育原理上是绝对的不能承认的。

他们学校各种都有，只是没有美术学校，因为他们从平民的功利主义立脚点看来，美术是一种奢侈品，所以归并到工业里去，哲学也附属于理化，文学则附属于博物，当我在那里的时候，统治文坛的人正是一个植物学者。他们的学科虽然也是分门别类有多少种，但是因为他们主张人是全知全能的，活动的范围是无限的，所以实际上是等于不分，这便是术语上的所谓学术的统一。我曾看见一个学造船的人在法政学校教罗马法，他的一个学生毕业后就去开业做外科医生，后来著了一部《白昼见鬼术》，终于得了一个法学博士的名号。据说这种办法是很古的，而且成绩很好，近有欧美都派人去调查，恐怕不久便要被大家所采用了。他们主张人类的全知全能，所以猛烈的反对怀疑派，说是学敌，因此他们在古人中又最恨苏格拉底与孔子：因为苏格拉底曾说他自知其无所知，故为唯一之智者；孔子也说，知之为知之，不知为不知，是知也。他们国里倘若有人说这不是自己所研究的，不能妄下论断，他们便说他有苏党的嫌疑，称他是御用学者，要听候查办。想免去这些患难，最好是装作无所不知，附和一回，便混过去了；好在这种新花样的学说流行，大都是同速成法政一样，不久就结束了，所以容易傅衍。有一回，一个名叫果非道人的和尚到那里提倡静卧，说可以却病长

生，因为倘若不赞成就不免有苏派的嫌疑，所以一时闻风响应，教室里满眼都是禅床，我们性急的旁观者已经预备着看那第一批的静卧者到期连着禅床冉冉的飞上天去了。但是过了一个半月之后，却见果非道人又在别处讲演星云说，禅床上的诸君也已不见了。仔细一打听，才知道近来有人发见猪尾巴有毒，吃了令人怔忡，新发起了一个不食猪尾巴同盟，大家都坐了汽车出发到乡间去宣传这个真理；其结果是猪尾巴少卖了若干条，——然而在现在自然是仍旧可以卖了。

种种的集会

真的疯人日记（三）

1922年5月21日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

我参观了许多地方，规模最为弘大者是统一学术研究所，据说程度在一切大学院之上。我在那里看见一个学者用了四万八千倍的显微镜考察人生的真义，别一个学者闭目冥想，要想出化学原子到底有七十几种。又有一个囚形垢面的人，听说是他们国里唯一的支那学者，知道我是中国人，特别过来招呼，他说废寝忘食的——这个有他的容貌可以作证——研究中国文字，前后四十年，近来才发见俗称一撇一捺的人字实在是一捺上加一撇，他已经做了一篇三百页的论文发表出去，不久就可望升为太博士了，——因为他本来是个名誉博士。

理性发达所是去年才成立的，一种新式学说实验场。某学者依据亚列士多德的学说以为要使青年理性发达，非先把这些蕴蓄着的先天的狂议论发出不可，因此他就建设这个实验场，从事于这件工作。其法系运用禅宗的“念佛者谁”的法子，叫学生整天的背

诵“二四得……”这一句话。初级的人都高声念“二四得甲”或是“二四二千七”等等,——因为这些本来是狂议论。最高级的只有一个人,在一间教室独自念道“二四得六!”引导的人说他毕业的期已近了,只要他一说出二四得七,那便是火候已到,理性充分的发达,于是领凭出所,称为理性得业士了。至于“二四得八”这一句话,在那里是不通行的,因为那建设理性发达所的学者自己也是说“二四得七”的。

以色谟拉忒勒亚——勉强可以译作主义礼拜会,是一种盛大的集会,虽是仪式而“不是宗教”。我去参观的时候,大半的仪式都已过去,正在举行“亚那台玛”了;依照罗马旧教的办法,一派的礼拜者合词咒诅异己的各派,那时正是民生主义派主席,诅着基尔特及安那其诸派,所以这几派的人暂时退席,但是复辟党帝制党民党都在一起,留着不走,因为于他们没有关系,所以彼此很是亲善:这实在足以表示他们的伟大的宽容的精神,不像是我国度量狭隘的民主主义者的决不肯和宗社党去握手,我于是不禁叹息“礼失而求诸夷”这句话的确切了。

民君之邦的法律——不知道是那一阶级所制定,这便是他们的议员也不清楚——规定信仰自由,有一所公共礼堂,供各派信徒的公用。这地方名叫清净境,那一天里正值印度的拜科布拉蛇派,埃及的拜鳄鱼派以及所谓大食的拜口派都在那里做道场,但是独不见有我所熟知的大仙庙和金龙四大王庙,而且连朱天君的神像也没有。我看了很是奇怪(而且不平),后来请教那位太博士,这才明白:他们承认支那是无教之国,那些大仙等等只是传统的习惯,并不是迷信,所以不是宗教。但是还有一件事我终于不能了解,便是那大食的拜□派。我们乡里的老太婆确有这样的传说,但是读书人都知道这只是诬蔑某教的谣言,不值一驳的;我又曾仔细考

证，请一个本教的朋友替我查经，顺翻了一遍，又倒翻了一遍，终于查不出证据来。——然而在民君之邦里有一个学者在论文上确确凿凿的说过，那么即使世间没有这样的事实，而其为必然的真理，是不再容人置疑的了，所以他们特设一个祭坛，由捕房按日分派贫民队前往礼拜，其仪注则由那个学者亲为规定云。

此外还有一个儿童讲演会，会员都是十岁以下的小学生，当时的演题一个是“生育制裁的实际”，一个是“万古不变的真理”，一个是“汉高祖斩丁公论”，馀兴是国粹艺术“摔壳子”。但是我因为有点别的事情，不曾去听，便即回到我的寓里去了。



文学界

真的疯人日记(四)

1922年5月23日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

民君之邦里的文学很是发达，由专门的植物学家用了林那法把他分类，列若干科，分高下两等。最高等的是“雅音科”，——就是我们在外国文学史上时常听到的“假古典派”，最下等的是所谓堕落科，无韵的诗即属于这一科里。雅音科又称作“雅手而俗口之科”，原文是一个很长的拉丁字，现在记不起来了。他们的主张是，“雅是一切”，而天下又只有古是雅，一切的今都是俗不可耐了。他们是祖先崇拜的教徒，其理想在于消灭一己的个性，使其原始的魂魄去与始祖的精灵合体，实在是一种非常消极的厌世的教义。他们实现这个理想的唯一手段，便是大家大做其雅文，以第一部古书的第一篇的第一句为程式，所以他们一派的文章起头必有诘屈胶牙的四个字为记，据说其义等于中国话的“呃，查考古时候……”云云。但是可惜国内懂得雅音的人(连自以为懂的计算在内)虽然也颇不少，俗人却还要多；而且这些雅人除了写几句古雅的文字以

外，一无所能，日常各事非俗人替他帮忙不可，这时候倘若说，“咨，汝张三，餈盛予！”那是俗人所决不会懂的，所以他们也只能拼出这一张嘴，说现代人的俗恶的话了。“雅手而俗口”就是指这一件事，中间的而字系表示惋惜之意的语助词。

这正统的雅音派的文学，为平民和国家所协力拥护，所以势力最大，但是别派也自由流行，不过不能得到收入八存阁书目的权利罢了。他们用拈阄的方法认定自己的宗派，于是开始运动，反对一切的旁门外道；到了任期已满，再行拈定，但不得连任。凡志愿为文人者，除入雅音派以外，皆须受一种考试，第一场试文字，以能作西洋五古一首为合格，第二场试学术，问盲肠炎是本国的什么病等医学上的专门知识。



《真的疯人日记》编者跋

1922年5月23日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

我刚将稿子抄到这里，忽然来了一个我的朋友，——这四个字有点犯忌，但是他真是我的并非别人的朋友，所以不得不如此写，——拿起来一看，便说这不是真的疯人日记，因为他没有医生的证明书。虽然我因为铁线篆的关系，相信著者是疯人，但那朋友是中产阶级的绅士，他的话也是一定不会错的，所以我就把这稿子的发表中止了。

有人说，这本来是一篇游戏的讽刺，这话固然未必的确，而且即使有几分可靠，也非用别的篇名发表不可，不能称为真的疯人日记了。

一九二二年五月吉日跋。

介绍小诗集《湖畔》

1922 年 5 月 18 日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

《湖畔》是汪静之君等四个人自费出版的诗集。这四个人的诗在本附刊上也曾经发表过好些，看过的人大约自然知道，不用我来批评好歹。我在这里只说这一句话：他们的是青年人的诗；许多事物映在他们的眼里，往往结成新鲜的印象，我们过了三十岁的人所承受不到的新的感觉，在诗里流露出来，这是我所时常注目的一点。

我写这几句话，或者似乎有广告的嫌疑，因为他们寄了一百本来，叫我替他们在北京找个寄售的地方，——我现在便托了北大出版部和新知书社寄售，南城方面本来也想找一处，因为没有认得的人，所以只好作罢了。至于广告这一层，我想也没有什么要紧；即使是自己的著作，只要自信还有一点价值，便是自画自赞，在或一范围内也是人情之所容许的罢。



春天与其力量[①]

1922年5月18日刊《晨报副镌》
[译文]鲁仲密译
未收入自编文集

朋友们，春天和我们同在了。他主宰我们的田野和我们的园，他统治各处地方。他还要穿到人们的冷的心里了，还要去敲在黑暗与冷淡里假寐着的灵魂的门。他用了一片绿的天鹅绒的毯盖住我们的田野；他用了美而且香的花装饰我们的园；他使鸟唱恋爱的歌，他使小河低语希望的话，他使柔和的晚风给失望的心带回他的秘密的亲爱的梦。他使我们忘却了长而冷的冬夜的一切的孤寂，冷而暗的冬天的心的背叛；到田野山林里去的每回的散步，对我们展示一个美之新的世界；每个夜间，在那时新月对了疲倦的大地送下他的温柔的银色的接吻，都是一个新的启示！

我相信，你们各人都爱春天，同我一样的热烈；你们各人都比我更明白的知道他的秘密，比我更深的感到他的可惊的美。

但是倘若春天用了美丽的花的毡毯盖住我们的田野，倘若他

① 俄国爱罗先珂演说稿。

用了香的花装饰我们的园，倘若他在我们孤寂的心里唤醒新的精力，[①]倘若他对于我们的绝望的灵魂给予新的气力，在同时候他又在海上和高山里，兴起怎样有害的狂风，怎样危险的风暴呵！春天又把怎样的破坏的急流，从那堆积着冰雪经过了许多长的冬月的山里，冲到开豁的山谷里去，他把怎样的灾害的洪水散布于沿河的地域呵！

在每年的春天，有多少船坏在海上，多少性命丧在山里，多少桥被流去，多少水磨和村庄被半毁了。

但是要使得几只船不毁坏，几条性命不丧失，要使得许多桥梁水磨和村庄保全了，——那么我们情愿春天永不会来，带着冰雪的冷的冬天应当永久存留么？决不然的。我们所愿望的只是在全国里造起许多沟渠和蓄水池，让春天的水流到国里最远的角落去，使荒芜不毛的地变成丰饶，那么春天的洪水，正如尼罗河的洪水之于埃及，可以成为人民的大的祝福而不是一个诅咒了。

人类的历史正如任何国民的历史一样，可以分作多少的大的年岁，或大的时代，如我们普通所说；每一个这样的时代各有他自己的春天，以及他的秋天和冬天。

新时代的这样一个春天正在地上的时候，人们的心跳的比平常更快，头脑动作的更活泼，感觉更为锐敏，情感更为强烈，人的道德更为有效，他的坏处和过失也更为厉害了。每个新时代的春天使人类的活动增加气势，将大的精力灌注到人生一切的机能里去。他使诗人去寻求一种新的表现，新的节奏，新的和谐的韵，做他的美丽的诗；他使画家去寻求新的奇妙的色彩，光与影的新的奇妙的

① "倘若他用了香的花装饰我们的园，倘若他在我们孤寂的心里唤醒新的精力"二句原重出。

配合;他使雕刻家在少年女子里看出美丽的威奴思(Venus美与恋爱之女神),在少年男子里看出神一般的亚颇罗(Apollo太阳之神,又是生长和青春之神);他使音乐家能够把小河的低语和白杨的私语放到快活的谐调里,把月光的温柔的银色的洪流收入不朽的琴歌里去;他使建筑家用了花岗石块唱出崇高的心灵的颂歌,用了大理石和青铜为人类的幸福而祈祷;他使哲学家能够对于人生不可解的问题得到一个新的解决,对于人类的切迫的疑问得到一个新的答案。这样的是人类历史上一个新时代的春天的可惊的力量。但是倘若在人民爱文学,重美术,努力自由的思想与行动的国里,春天能够增补他们的精神,精炼他们的智慧,更新他们的艺术,他又能兴起怎样的暴怒的狂风,在那些国里,专制已经冻住了一切的自由思想,压迫已经止住了一切高上理想的自由的流通。新的春天将兴起怎样的纵肆的忿怒与狂乱的风暴,在那地方,旧的和新的迷信的压制,族长的传统与国民的习惯的专断曾经将镣铐加在人们的心上,使他们不能感觉什么,加在脑上,使他们不能自由的思想;将束缚加在女人的脚上,使他们不能自由的行动,将眼镜加在少年的眼上,使他不能看见比鼻子更远的东西!春天将使怎样的新思想的破坏的急流冲过这样的国土的上面,他将使怎样的灾害的洪水散布于那里。多少青年的生命丧失了,多少无辜的人民死亡了,多少巨大的屋宇毁坏了,在这样坚冻的专制独断与压制的国土的春天里!但是要使得许多青年的生命不丧失,许多无辜的人民不死亡,要使得古代的巨大的屋宇不毁坏,在这样的有古旧的迷信,国民的传统,和各种成见的国里,——那么我们情愿这更新的春天永不会来,情愿专制与愚昧永久留存在这不幸的地球上么。决不然的。我们所愿望的只是去开筑许多新沟渠,将旧有的修得更宽更深,使那新思想新理想的春天的急流可以深广的流进我们

的社会的与个人的生活里去，增加一种新的气势和活力。

朋友们，你们觉到我们正生在一个新的大时代的春天么？倘若我们没有听到几许受这新春的感兴的诗人与美术家，我们确已听到了不少的灾害的狂风与风暴，滚过全世界的破坏的急流与洪水了。倘若你感到了新春的微风，倘若你听到了春天的风暴与急流的远远的呐喊，在这时候你正做着什么，或者预备去做些什么呢？

在每年里，春天是最忙的时节，这是用了犁和锄去工作的时节，是播种子，是种植及迁移花木的时节。我们在春天所播种的，我们在收成的时候就可以收获。全年的幸运都倚靠我们的春天的工作，饥荒缺乏以及一国的别的一切不幸的根也都在春天里。人类历史上的春天也是如此：每个新时代的春天的工作，严密的决定全时代的发达的界限，他的一切造就与其失败。

朋友们，你们将要在自己的思想的田里播下什么种子呢？那是对于真与美的爱，对于知识的渴慕的种子呢，还是对于习惯与俗恶的奢华的爱，对于名誉与金钱的贪欲，对于安乐与舒服的生活的渴慕的种子呢？

你们将要用了什么花去装饰自己的心灵的园呢？那是诚实温和与逊谦的花，还是诈伪粗鲁与骄傲的花呢？

你们将要去种在自己的心的树林里的是什么树木呢？那是同情，爱与友情的树，在他的荫里你可以得到休息，在干枯的日子，在为了你的理想而力战之后，——或者那些树是憎恨，嫉妒与自私的树，他有一天将长大起来，使你的生活和别人的生活都不可堪，而且有一天必将倒在你的身上，给悲惨的生活做一个悲惨的结局。

其次，我想问一声，你们将要在国民的思想的田里播下什么种

子呢？那[1]是刚勇，对于正义的爱，对于自由的渴慕的种子，还是卑鄙的等着机会的便宜主义，对于快乐的贪欲的种子呢？你们将要用了什么花去装饰国民的心灵的园呢？那是勇敢坚定正直与诚信的花，还是野心谄媚轻信与自满的花呢？

你们将要去种在国民的心的树林里的是什么树木呢？那是广阔的国际的人道主义的感情，在自己国民间的平等与友爱，对于艺术与科学的爱的树呢，还是那狭隘的民族的妒忌，凶残的竞争，对于弱者的政治与经济的压迫，对于民族的古旧的迷信传统与习俗的执着的树么？

朋友们，正如我们自己的幸福与好运倚靠我们在自己的心里播下的种子一样，我们国民的幸福与好运也正倚靠在新时代的春天所播的种子上。还有一件事情，我想请你们好好的留意：倘若播种的时期已经过去，譬如在夏天或冬天，想去耕田以及下种，这在农夫实在只是白费工夫与精力了，所以同样这也是时间与精力的耗废，如在祝福的春季已过，惯性之干枯与反动的寒气主宰着国土的时候，还想去播种在人民的心里。

朋友们，我想，——虽然我希望我是错误，新时代的春天现今正在很快的过去，反动和惯性不久就将支配全世界了。让我们不要失却时光，让我们去工作，因为只有在宽阔的播下了种子的国里，我们才能希望——不管那些惯性与反动，得到一个丰满的收成，与幸福及好运的一年。

〔译者附记〕 这篇文章是四月下旬做成，经我从原稿中译出。当初是应高等师范学校之约，预备在四月三十日去讲，

---

① “那”原作“都”。

后来因为那边办妇孤救济会，没有地方，便停止了。适值清华学校学生来招著者讲演，他就答应五月四日下午去讲。等到那一天的午后，叫人到西直门口去找驴子，预备出发，才知道城门关了，又去不成。第三次是法政专门学校的学生请他于十八日去演讲，也已说定了，不料因为提前考试，又不能实行。因了这三次曲折，春天早已过去了，所以这篇演说他也不再使用，便发表了出来，聊以答三校的诸君的厚意。只是他这篇诗似的演说经了我拙笨的笔译，减去了不少的热情与韵致，这是我对于著者和读者所很抱歉的。

（一九二二年五月十六日）



《现代日本小说集》序[①]

1922年5月20日作
署名周作人
未收入自编文集

我们编译这部小集，本可以无需什么解说。日本的小说在二十世纪成就了可惊异的发达，不仅是国民的文学的精华，许多有名的著作还兼有世界的价值，可以与欧洲现代的文艺相比。只是因了文字的关系，欧洲人要翻译他颇不容易，所以不甚为世间所知。中国与日本因有种种的关系，我们有知道他的需要，也就兼有知道他的便利；现在能够编成这部创始的——虽然是不完善的小集，也无非只是利用我们生在东亚的人的一个机会罢了。

我们现在所要略加说明的，是小说的选择的标准。我们的目的是在介绍现代日本的小说，所以这集里的十五个著者之中，除了国木田与夏目以外，都是现存的小说家。至于从文坛全体中选出这十五个人，从他们著作里选出这三十篇，是用什么标准，我不得不声明这是大半以个人的趣味为主。但是我们虽然以为纯客观的

---

① 《现代日本小说集》，鲁迅、周作人合译，商务印书馆1923年出版。

批评是不可能的，却也不肯以小主观去妄加取舍；我们的方法是就已有定评的人和著作中，择取自己所能理解感受者，收入集内，所以我们所选的范围或者未免稍狭；但是在这狭的范围以内的人及其作品却都有永久的价值的。此外还有许多作家，如岛崎藤村、里见弴、谷崎润一郎、加能作次郎、佐藤俊子诸人，本来也想选入，只因时间与能力的关系，这回竟来不及了，这是我们非常惋惜的事。

还有一件事，似乎也要顺便说明，便是这部集里并没有收入自然派的作品。日本文学上的自然主义运动，在二十世纪的“初十”，盛极一时，著作很多，若要介绍，几乎非出专集不可，所以现在不曾将他选入。其次，这部小集原以现代为限，日本的现代文学里固然含有不少的自然派的精神，但是那以决定论为本的悲观的物质主义的文学可以说已经是文艺史上的陈迹了，——因此田山花袋的《棉被》(Futon)等虽然也曾爱读，但没有将他收到这集里去。

这里边夏目、森、有岛、江口、菊池、芥川等六人[1]的作品，是鲁迅君翻译，其馀是我所译的。我们编这部集的时候，承几个日本的朋友的帮助，总说一句以志感谢。

一九二二年五月二十日，于北京，周作人。

---

① “六人”原作“五人”。(按：日本姓氏原未用顿号隔开。)



《现代日本小说集》作家介绍[①]

1922年5月作
署名周作人
未收入自编文集

国木田独步

国木田独步(Kunikida Doppo,1871—1908)名哲夫,普通被称作日本自然派小说家的先驱。他的杰作《独步集》在一九〇四年出版,但当时社会上没有人理会他,等到田山花袋等出来,竖起自然主义的旗帜,这才渐渐有人知道他的价值,但是他已经患肺病,不久死了。《独步集》里《正直者》(Shojikimono)与《女难》(Nyonan)这几篇,那种严肃的性欲描写,确为以前的小说所未有。但他的兴味并不集中于这一方面,他的意见也并非从左拉(Zola)一派来的;他的思想很受威志威斯(Wordsworth)的影响;他的艺术是以都尔盖涅夫(Turgeniev)为师的:所以他的派别很难断定,说是写实派

① 作者所译日本小说,有的自1918年以来便在报刊上发表过,故此处的作家介绍有的可能作于1922年以前。

固可，说是理想派也无所不可。因为他虽然也重客观，但主张"以慈母一般的（对于伊的爱儿的）同情之爱去观察描写"为诗人的第一本义，这便与自然主义的态度很有不同了。

《少年的悲哀》(Shonen no Kanashimi)见《独步集》中，是著者的儿时的回想，江马修以为比他的名篇《牛肉与马铃薯》更佳。

《巡查》(Junsa)见小说集《运命》(1906)中，据江马修的《国木田独步》第十三章说，是一九〇一年寄寓在西园寺侯爵邸内时所作：

> 在这期间他做了两篇佳作，即《牛肉与马铃薯》及《巡查》。……《巡查》是以侯爵邸内的巡查为范本而作的，虽然很短，他自己却很中意，曾说"这是我的杰作。像这样写得如意的作品，我还未曾有过。不能容于现今的读书界也未可知，但我自己相信这是杰作。"这两篇都载在大阪的文学杂志《小天地》上。……

当时他预料《巡查》这一篇的酬金至少当有五元，所以约定朋友去上饭馆，等到送来的时候，却只有三元，他心里很不高兴。这也是关于这篇小说的一则轶闻。

夏目漱石

夏目漱石(Natsume Sōseki，1867—1917)名金之助，初为东京大学教授，后辞去入《朝日新闻》社，专从事于著述。他所主张的是所谓"低徊趣味"，又称"有馀裕的文学"。一九〇八年高滨虚子的小说集《鸡头》出版，夏目替他做序，说明他们一派的态度：

有馀裕的小说，即如名字所示，不是急迫的小说，是避了非常这字的小说。如借用近来流行的文句，便是或人所谓触着不触着之中，不触着的这一种小说。……或人以为不触着者即非小说，但我主张不触着的小说不特与触着的小说同有存在的权利，而且也能收同等的成功。……世间很是广阔，在这广阔的世间，起居之法也有种种的不同：随缘临机的乐此种种起居即是馀裕，观察之亦是馀裕，或玩味之亦是馀裕。有了这个馀裕才得发生的事件以及对于这些事件的情绪，固亦依然是人生，是活泼泼地之人生也。

夏目的著作以想像丰富，文词精美见称。早年所作，登在俳谐杂志《子规》(Hototogisu)上的《哥儿》(Bocchan)、《我是猫》(Wagahaiwa neko de aru)诸篇，轻快洒脱，富于机智，是明治文坛上的新江户艺术的主流，当世无与匹者。

《挂幅》(Kakemono)与《克莱喀先生》(Craig Sensei)并见《漱石近什四篇》(1910)中，系《永日小品》的两篇。

森鸥外

森鸥外(Mori Ogai 1860—)名林太郎，医学博士又是文学博士，曾任军医总监，现为东京博物馆长。他与坪内逍遥、上田敏诸人最初介绍欧洲文艺，很有功绩。后又从事创作，著有小说戏剧甚多。他的作品，批评家都说是透明的智的产物，他的态度里是没有“热”的。他对于这些话的抗辩在《游戏》这篇小说里说得很清楚。他又在《杯》(Sakazuki)里表明他的创作的态度。有七个姑娘各拿了一只雕着“自然”两字的银杯，舀泉水喝。第八个姑娘拿出一个冷的熔岩颜色的小杯，也来舀水。七个人见了很讶怪，由侮蔑而转

为怜悯，有一个人说道："将我的借给伊罢？"

第八个姑娘的闭着的嘴唇，这时候才开口了：

"Mon verre n'est pas grand, mais je bois dans mon verre."

这是消沉的但是锐利的声音。

这是说，我的杯并不大，但我还是用我的杯去喝。

《游戏》(Asobi)见小说集《涓滴》(1910)中。

《沉默之塔》(Chinmoku no tō)原系"代《札拉图斯忒拉》译本的序"，登在生田长江的译本(1911)的卷首。

铃木三重吉

铃木三重吉(Suzuki Miekichi)是夏目漱石的弟子，但是他自成一派，又与低徊趣味不同。他也间作《小猫》(Koneko)一类的自然派的作品，但其特色却在别一方面，即是本间久雄所说的"憧憬的享乐"与"憧憬的苦恼"。凭了想像，创造出一种轻淡而甘美的传奇，将自己投浸于艺术境中，耽享回想的快乐，如《千岛》(Chidori)等是。更进一步，则将此传奇的心境移到现实的背景里来，欲求憧憬的享乐而不可得，如《小鸟之巢》(Kodori no su)及《栉》(Kushi)等皆描写这种百无聊赖的心情，是他特别擅长的艺术。

《金鱼》(Kingyo)见全集第八卷(1915)中，是他得意著作之一，土岐哀果编罗马字的日本小说集，请各作家自选一篇，他所选的便是这《金鱼》。

《黄昏》(Tasogare)和《照相》(Shashin)并见第八卷中。

武者小路实笃

武者小路实笃(Mushakoji Saneatsu)生于一八八五年,为"白桦派"的中心人物,近来在日向建设新村,实行耕读主义。他的著作单纯真率,不施技工,自具清新之气,极有感人的力量。他在《他的三十岁时》(1915)序中曾说:

> 我的工作,在我是时常不可堪的痛苦。这个痛苦,以在最能充实的著作的时候为尤甚。这是充实极了的痛苦,或是哭而又哭的痛苦。但是这痛苦才真是力。倘若我的著作里有些价值,便在于这痛苦自然的沁出在那里这一点上。我的著作是淡泊的,但是我想他并不是稀薄的。
>
> 不懂得我的力,我的泪与我的心的点滴的人,不会懂得我的著作。在这著作里不能感到我的血者,是和我没有缘分的人。

《第二的母亲》(Daini no haha)见《他的三十岁时》中,序上说,"日前复读《第二的母亲》少许,因为觉得对不住我的妻,所以中止了。"其后又收录在《小小的世界》(1916)与《第二的母亲及其他》(1919)[①]中。

《久米仙人》(Kumesennin)见《燃烧的林》(1922)中。

有岛武郎

有岛武郎(Arishima Takeo)生于一八七七年,本学农,留学英

① "《第二的母亲及其他》(1919)",原作"《第二的母亲》〔及其他1919〕"。

美，为札幌农学校教授。一九一〇年顷杂志《白桦》发刊，有岛寄稿其中，渐为世间所知。历年编集作品为《有岛武郎著作集》，至今已出到第十四辑了。关于他的创作的要求与态度，他在《著作集》第十一辑里有一篇《四件事》的文章，略有说明：

> 第一，我因为寂寞，所以创作。在我的周围，习惯与传说，时间与空间，筑了十重二十重的墙，有时候觉得几乎要气闭了。但是从那威严而且高大的墙的隙间，时时望见惊心动魄般的生活或自然，忽隐忽现。得见这个的时候的惊喜，与看不见这个了的时候的寂寞，与分明的觉到这看不见了的东西决不能再在自己面前出现了的时候的寂寞呵！在这时候，能够将这看不见了的东西确实的还我，确实的纯粹的还我者，除艺术之外再没有别的了。我从幼小的时候，不知不识的住在这境地里，那便取了所谓文学的形式。
>
> 第二，我因为爱着，所以创作。这或者听去似乎是高慢的话。但是生为人间而不爱者，一个都没有。无因了爱而收入的若干的生活的人，也一个都没有。这个生活，常从一个人的胸中，想尽量的扩充到多人的胸中去。我是被这扩充性所克服了。爱者不得不怀孕，怀孕者不得不产生。有时产生的是活的小儿，有时是死的小儿，有时是双生儿，有时是月分不足的儿，而且有时是母体自身的死。
>
> 第三，我因为欲爱，所以创作。我的爱被那想要如实的攫住在墙的那边隐现着的生活或自然的冲动所驱使。因此我尽量的高揭我的旗帜，尽量的力挥我的手巾。这个信号被人家接应的机会，自然是不多，在我这样孤独的性格更自然不多了。但是两回也罢，一回也罢，我如能够发见我的信号被人家

的没有错误的信号所接应，我的生活便达于幸福的绝顶了。为想要遇着这喜悦的缘故，所以创作的。

第四，我又因为欲鞭策自己的生活，所以创作。如何蠢笨而且缺向上性的我的生活呵！我厌了这个了。应该蜕弃的壳，在我已有几个了。我的作品做了鞭策，严重的给我抽打那顽固的壳。我愿我的生活因了作品而得改造！

《与幼小者》(Chisaki mono e)见《著作集》第七辑，也收入罗马字的《日本小说集》中。

《阿末之死》(Osue no shi)见《著作集》第一辑。

长与善郎

长与善郎(Nagayo Yoshio)生于一八八七年，最初用了平泽仲次的名字，在《白桦》上发表著作，后来改用本名。他的艺术的态度，在《寻求的心》里《我们的艺术》一篇论文中，曾经表明：

我们从事于艺术，为什么呢？那不必说，我们是为生活的缘故了。我们并不是能够为艺术的缘故而从事于艺术的那样闲人。但是我们知道，至少在现今的我们，最能使我们全体的总个的生长的道路，除了艺术更没有别的了。我们里边的爱，欲求，矛盾，苦痛，欢喜，悲哀，疑问，不满等，这些一切因了艺术而得告诉，又因了艺术而得统一的生长。就是这个，在我们也很不容易。

我们逐渐培养我们的力，锻炼我们的根本，于是能够一步一步的进于善的调和。因了这样的表现，我们才能够渐渐的变为诚实，渐渐的触着事物的精髓。艺术在我们是最好的修

养，比一切都更为适切的训练。我们生活的中心，无论怎么说来，最先总是在于我们自身的修养。我们欲与，而又欲得。这两面的欲求，凭了我们的制作与表现，觉得似乎最能调和，而且觉得这样的工作于我们似乎最是适当。我们单是得也不能满足，因为我们有要和众人接触的欲求。但是在我们欲与的瞬间，我们又能没有觉到自己所有的不足么？除了制作，我们将于何处去倾吐这些悲叹呢？

《亡姊》(Naki ane ni)见《结婚之前》(1917)中，篇名原意云"予[1]亡姊"，有呈于亡姊以为记念的意义。

《山上的观音》(Yama no ue no Kannon)见《孔子之归国》(1920)中。

志贺直哉

志贺直哉(Shiga Naoya)生于一八八三年，也是"白桦派"的小说家。广津和郎在《新潮》(Shinchō No. 175)上批评他说：

明治四十年(1907)顷，日本文坛上还是自然主义全盛的时代，志贺氏著作的几篇，已经在那时候作成了。其后文坛几经变迁，各种的主张、倾向和党派，接续出现，志贺氏的著作却不为他们所混乱，从那时起直到现在，始终一贯的保持他独特的风格与文体。那种与内容合致的技巧，——尽力省去夸张与虚饰，尽力简洁质直的描写，那种静涩而有底光的技巧，在文坛正从自然主义要转到享乐的倾向去的那个浑沌时代，差

[1] "予"原作"于"。

不多已经将由志贺氏创造完成了。……

在他心底虽然燃烧着热的火焰，他透见事物的眼光却是冷静而且锐敏。但是他又毫无那些有冷静而且锐敏的眼光的人们所容易得到的冷笑与嘲弄的分子。他却别有一种浓厚的忧郁与哀怜。这就是他的心，是率真清净，而且心的指针常是正确的证据。

《到网走去》(Abashiri madé)初登在《白桦》第一号上，后来收在小说集《荒绢》(Araginu，1921)里边。

《清兵卫与壶卢》(Seibei to hyotan)见小说集《留女》(Rumé，1913)中，又收入罗马字《日本小说集》。

千家元麿

千家元麿(Senké Motomaro)生于一八八七年，是日本现代的诗人，著有《我所见》(Tibunwa mita，1918)、《虹》(Niji，1919)等诗集数卷。但他又做小说戏曲，都有特色，长与善郎批评他说：

千家是现今具着希有的心的一个人。这心是极端亲和的感情，又是燃烧着的猛火。千家是为这个心所驱使，燃着这个火而生活着的诗人。这个心便生出他的可惊的感受性，这感受性又生出千家独特的艺术与宗教。飘飘然的同风一样，千家到处因了自己的心，发见别的心与生命。感情是一切这一句话，在千家实是真理。用了现在希有的，对于自然的真的从顺与对于或物的真的虔敬，千家仿佛是被凭依者一般，自然的喷出他的可惊叹的诗与散文。他那一字一句的活跃，恍如看燃烧着的光焰。只有能知道千家的心的人，才能知道喷出这

火焰的洞穴的深奥。像千家这样善良和蔼的人，我可以说不曾有过。凡是略略与千家的心接触过的人们，不能不爱这希有的自然的人罢。这集(《青枝》,1920)里的作品，都是我们用了深的感动所爱读的著作。我们盼望这书的出现，真已好久了。我是千家的友人，这是我的光荣；日本有这千家，也是日本的光荣。我敢大胆的说，千家在或一点上，已经是世界的人了。

武者小路在《新潮》(No. 186)上《千家氏的印象》一篇文章里，称他为残酷性全无的人，说道：

千家的同情之深是无比的，但是他心的动摇也无比。他过于受外界的刺激。凡是看见或听到的东西，都打动他的心底。他的残酷性可以说是全无。只要对手有点窘苦，他便不知道怎样是好：无论对手是螃蟹也罢，金鱼也罢，老鼠也罢，他总是一样。

《深夜的喇叭》(Shinya no rappa)《蔷薇花》(Bara no hana)并见小说集《青枝》中。

江 马 修

江马修(Ema shiu)生于一八八九年，著有长篇小说《受难者》最有名，又有短篇集数卷。罗马字小说集中载其所作《在长崎》(Nagasaki nité)一篇。

《小小的一个人》(Chisai hitori)见《寂寞的路》(1917)中。

江口涣

江口涣(Eguchi Kan)生于一八八七年,东京大学英文学科出身,曾加入社会主义者同盟。

《峡谷的夜》(Kyokoku no yoru)见《红的矢帆》(1919)中。

菊池宽

菊池宽(Kikuchi Kan)生于一八八九年,东京大学英文学科出身。他自己说,在高等学校时代,是只想研究文学,不预备做创作家的,但后来偶做小说,意外的得了朋友和评论界的赞许,便做下去了。他的创作,是竭力的要掘出人间性的真实来。一得真实,他却又怃然的发了感叹,所以他的思想是近于厌世的,但又时时凝视着遥远的黎明,于是又不失为奋斗者。南部修太郎在《菊池宽论》(《新潮》一七四号)上说:

> Here is also a man——这正是说尽了菊池的作品中一切人物的话。……他们都有最像人样的人间相,愿意活在最像人样的人间界。他们有时为冷酷的利己家,有时为惨淡的背德者,有时又为犯了残忍的杀人行为的人,但无论使他们中间的谁站在我眼前,我不能憎恶他们,不能诃骂他们。这就因为他们的恶的性格或丑的感情,愈是深锐的显露出来时,那藏在背后的更深更锐的活动着的他们的质素可爱的人间性,打动了我的缘故,引近了我的缘故。换一句话,便是愈玩菊池的作品,我便被唤醒了对于人间的爱的感情,而且不能不和[1]他同

---

[1] "和"原作"知"。

吐 Here is also a man 这一句话了。

《三浦右卫门的最后》(Miura Uemon no saigo)见《无名作家的日记》(1918)中。

《报仇的话》(Aru Katakiuchi no hanashi)见《报恩的故事》(1918)中。

芥川龙之介

芥川龙之介(Akutagawa Riunosuke)生于一八九二年,也是东京大学英文学科的出身。田中纯评论他说,“在芥川的作品上,可以看出他用了性格的全体,支配尽所用的材料的模样来。这事实便使我们起了这感觉,就是感得这作品是完成的。”他的作品所用的主题,最多的是希望已达之后的不安,或者正不安时的心情。他又多用旧材料,有时近于故事的翻译。但他的复述古事并不专是好奇,还有他的更深的根据:他想从含在这些材料里的古人的生活当中,寻出与自己的心情能够贴切的触着的或物,因此那些古代的故事经他改作之后,都注进新的生命去,便与现代人生出干系来了。他在小说集《烟草与恶魔》(1917)的序文上说明自己创作态度道:

> 材料是向来多从旧的东西里取来的。……但是材料即使有了,我如不能进到这材料里去,——便是材料与我的心情倘若不能贴切的合而为一,小说便写不成。勉强的写下去,就成[1]了支离灭裂的东西了。

① “成”原作“成功”。

说到著作着的时候的心情，与其说是造作着的气分，还不如说养育着的气分（更为适合）。人物也罢，事件也罢，他的本来的动法只是一个。我便这边那边的搜索着这只有一个的东西，一面写着。倘若这个寻不到的时候，那就再也不能前进了。再往前进，必定做出勉强的东西来了。

《鼻子》（Haná）见小说集《鼻》（1918）中，又登在罗马字小说集内。内道场供奉禅智和尚的长鼻子的事，是日本的旧传说。

《罗生门》（Rashōmon）也见前书，原来的出典是在平安朝的故事集《今昔物语》里。

佐藤春夫

佐藤春夫（Sato Haruo）生于一八九二年，是现代的一个诗的小说家。芥川龙之介说：

佐藤春夫是诗人，……所以他的作品的特色也在于诗的这一点上。

佐藤的作品里，并非没有讽道德的，也不是没有寓哲学的东西，但是装点他的思想的常是一脉的诗情。

佐藤的诗情似乎与世间所谓世纪末的诗情最相近，纤婉而兼幽渺之趣。

他的作品又充满丰富的空想，可以说是一种特色。谷崎润一郎替他的《病的蔷薇》做序，曾说：

据我想来，只有生于空想的人才有得为艺术家的资格。

艺术家的空想无论怎样的与自然相隔离.只要他总是在作者的头里活着动着的力,这空想也岂不是同自然界的现象一样,是真实之一种么?能够将空想化为真实,这才算是有了为艺术家而生活着的价值了。

《我的父亲与父亲的鹤的故事》(Watakushi no chichi to chichi no tsuru no hanashi)、《黄昏的人》(Tasogare no ningen),并见小说集《幻灯》(1921)中。

《形影问答》(Keiei mondō)见《美的街市》(1920)中。

《雉鸡的烧烤》(Kiji no aburiniku)见《阿绢与其兄弟》(1919)中。

加藤武雄

加藤武雄(Kato Takeo)生于一八八八年,被称为乡土艺术的作家。加能作次郎评论他的著作的态度,说是一种求救助的心:

我所求于艺术的东西,一句话说来,是救助的感情。我想在这世间充满了辛苦烦恼,从我自身的经验上说来,也确是如此。我想到人生的苦恼,忍受不住他的伤痛,常常想对着或物祈祷,并且牵住了求他的救助。又想和无论什么人,只是同具这样心情的人,互握着手,恸哭一番。这时候能够多少的帮助我的心的,现在除了艺术更没有别的东西了。我用了这样的心情对待别人的艺术,也用了这样的心情自己去创作。……我读加藤的小说集《乡愁》,心想他可不是也用了同样的心情制作的么?

《乡愁》(Kyoshu)见小说集《乡愁》(1919)中,是他最有名的著作。中村白叶批评他说:

> 外国人如问现代日本作品中间,有什么可以翻译,我们有几篇可以立刻推举出去么?有一回,一个俄国的朋友问我的时候,我一时迷惑[①]了不能回答,但是随即想到,有了,这就是加藤的一篇《乡愁》。我当时觉感对于日本与外国文坛全体负了责任,可以这样宣言。……这篇里贯彻的悲哀,就是纵横宇宙的,深深的贯彻人生的悲哀:无论是俄国人,或是印度人,是太古的初民,或是人类的远孙,这篇著作翻译了给他们看,都是无所不宜的。我也想能够写这样的作品,便是一生只写得一篇也满足了。

---

① "惑"原作"感"。

巴拉巴与巴拿巴

1922年5月23日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

《约翰福音》十八："他们又喊着说，不要这人，要巴拉巴。这巴拉巴是个强盗。"

《使徒行传》四："使徒称他为巴拿巴。他有田地，也卖了，把价银拿来，放在使徒脚前。"

五月三日的本刊上，登过伏庐君的一篇辩论N与L的文章。现在偶阅莫修耳的《英国古文学上的劝戒故事》，见到一件奇妙的类似的事情，特地把他记了下来。十二世纪时英国人吉拉耳度思用拉丁文著了一部《教会的宝玉》，给教士们做指导和警戒，加上许多故事为证。其中一节是戒教士之无学的，说有一个牧师讲到巴拿巴，他说巴拿巴是好人，但又是个强盗，因为他将巴拿巴和巴拉巴混在一起了。七百年前的西洋人也是拿拉不分，（倘若我们痴人说梦的把他当作实事，）似乎难怪现在的中国人了。我写这段闲话，只是供给一点诺罗问题的材料，倘若以为是说"西洋也有臭虫"，便不免失了本意了。



“不之踣”的问题

1922年5月25日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

五月十九日《学灯》上《真是“之”不得么》一篇讨论里，钟义让先生引了“君子居之”等五句的例，来证明林琴南先生的“而方姚卒不之踣”的之字并无不合。但我仔细看过，觉得那五句例是对的，而“不之踣”却仍旧是不对，不免是“不通的句子”。

我承认之字可以作“于此”解，所以“君子居之”等五句是古文中通用的句子。这里所用的之字都是地位的副词，仿佛英文There的意思，而且上边的动字多是指示存在的内动词。钟先生说不之踣的之字是“指明时间”，但所引的例都是指地位的，所以那五句的合法，不能作这一句的辩解。

古文中常用的“死之”这一句话，也可以证明内动词下不妨用之字。这个之字本来是“同类的止词”，但也可以作于此解，“死之”即是死在这件事里，然而说不踣在这件事里，似乎太累坠了。古人又只说“死之”而不曾说“不之死”，那么即使“踣之”准死之的例算

是通用的句子，而“不之踣”仍旧是不合的，因为在钟先生所说的实际文法所根据的文例上，肯定与否定的规则并不一样，现在没有“不之什么”的例，单引了“什么之”的例来作证，实在是不生效力的。据我们所知道的例，只有“未之思”“不之见”这些话，倘若根据这条已知的文例看去，不之踣一句里的之字总是不合，——至少等到在古文里头寻着之字当副词用的“不之什么”的有普遍性的文例为止，林先生的这半句古文，不能不暂时被说为不通而被摈于古文的实际文法以外。



丑的字句

1922年6月2日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

一

俞平伯君的“诗的进化的还原论”我固然不能完全同意，但梁实秋君的评论里却有更费解的地方。梁君叫诗人“向没有人的地方求仙去”，我很怀疑诗人自己既然是人，为什么不能在人间求出诗来，而且仙人何以又是诗的源泉。梁君议论的一切根据是在美，但他并不说明仙人怎样即是美，而凡人是丑。他只举出无产阶级，共产主义，革命，电报，社会改造，基督教青年会，北京电灯公司，军警弹压处，蓝二太太，如厕，以及洋楼小火轮等字句是“丑不堪言”，也并不说明他们何以是“丑不堪言”，真使我百思而不得其解。

诗是表现个人情思的东西，这句话想来梁君也是承认的，现在倘有人坐着小火轮忽然有感，做成一诗，如不准他用小火轮这个字，那么叫他用什么字去：夷舶，方舟，瓜皮小艇么？何以同是一件

东西，我们可以说可以用或可以做，却不准我们写进诗里去，难道新诗也须守“雅手而俗口”的规则么？梁君如有新的解说证明那些字句真是丑不堪言，我们那时自然也会敬服（即使并不同意），否则我要请梁君注意，这种说法中国古已有之，与传说中的刘郎不敢题糕字正是一类，就是在现今的《学衡》杂志上也还着实的提倡着哩！

以上总结一句，何以瓜皮艇子茅屋尺素书……是美，而小火轮洋楼电报……则丑，这是个大疑问。

二

梁君说，“世界上的事物，有许多许多——无论是多数人的或少数人的所习闻的事物——是绝对不能入诗的。”我看了不禁想起日本石川啄木的关于和歌——这是日本的异于新诗的“国粹”歌，啄木在歌人中的位置也是已有定评的，——的一节话来：

> 茫然的想着，走到自家门前的时候，突然的被养着的狗所扑着的时候，不知不觉的说“唉，吓我一跳，这畜生！”——这样的例是常有的。这虽然似乎是说无聊的俏皮话，却可以看出人当出惊的时候每每喜欢破口骂詈。即使不说这畜生，倘若名叫阿白便说阿白，名叫阿花便说阿花，岂不也好么？——如果那时非说一句话不可。……
>
> 土岐哀果君在十一月（一九〇七年）的杂志《创作》上发表的三十几首的歌，都是使人感到在他历来不顾人家的褒贬独自开拓出来的田里那愉快的秋成终于渐渐近了的作品。其中有一首是：
>
> 在火烧场的砖瓦上
>
> Syoben（小便）起来，便深深的

感着秋气了。

我以为这是一首好歌。——小便这字特地用罗马字拼写，在作者的意思，大约是想除去用汉字写着的时候所发生的恶劣的联想，但我以为并无这样做的必要。

可是到了本月（同年十二月），我从一个朋友那里听说有杂志特别引了这一首歌，骂土岐君的歌风。我觉得出于意外了。我自然并不以为这是作者歌中之最好的一首，但是无论重读几遍，总不是恶劣的歌。批评的人何以不能承认这锐敏的实感呢？这样想着的时候，我不禁想起前面所说的"这畜生"的状况来了。批评的人一定是对于歌这东西，有着一个狭隘的既成概念的人；一面以新的短歌的鉴赏家自命，却仍怀着歌是这样的东西，是非这样不可的一个保守的概念，而且被这概念所拘囚了的人。这其间，正如从生[1]篱的隙间跳出家犬来一般，小便这字句突然的跳了出来，紧紧的咬住那保守的苟安的既成概念的袖子。但是其实正如家犬喜欢主人的回来，飞扑过去，并没有什么奇怪一般，那么我们平常使用着的字句走进我们的歌里来，岂不是也用不着什么大惊小怪么？

以上总括一句，我自己虽然未曾将小便这字用在诗里，但我相信是可以用在诗里的。

不过还有一句紧要的说明，可以用是我的主张，用否是作者的自由。"世界上的事物"都可以入诗，但其用法应该一任诗人之自由：我们不能规定什么字句不准入诗，也不能规定什么字句非用不可。

---

① "生"原作"生"。

女子与文学[1]

1922年6月3日刊《晨报副镌》
署名周作人
未收入自编文集

中国古来的意见，大抵以为女子与文学是没有关系的。文学是载道的用具，然而吟风弄月也是一种文人的风流，在这里边含着极正大与极危险的两方面。女子呢，即使照最宽大的看法，也是附属于男子的，伊们的活动只限于阃以内，既然不必要伊们去代圣贤立言，更不希望伊们去吟风弄月，以免发生危险，“女子无才便是德”这一句话即是这派思想的精义。纵使不如此说，也觉得这是很无聊的事情。我的一个长辈曾说，“妇女做诗，只落得收到总集里去的时候，被排列在僧道之后，倡伎之前”，可以算是这派见解的一例。

但是到了现在，关于女子和文学的观念全然改变了。文学是人生的或一形式的实现，不是生活的附属工具，用以教训或消遣的。它以自己表现为本体，以感染他人为作用，它的效用以个人为

① 原注：五月三十日在北京女高师学生自治会（讲演）。

本位，以人类为范围。女子则为人类一分子，有独[1]立的人格，不是别的什么的附属物。我们在身心状态的区别上，承认有男子女子与儿童的三个世界，但在人类之前都是平等。与男女的成人世界不同的儿童，世间公认其一样的有文学的需要，那么在女子方面这种需要自然更是切要，因为表现自己的与理解他人的情思，实在是人的社会生活的要素，在这一点上文学正是唯一的修养了。

人类一分子这一个名词，也是近来新发生的，只在世界语里才有这个熟语，就是"呵玛拉诺"（Homarano），意云人的总体的分子。普通的说法大抵以个人与人类或社会相对立，以为要利个人不得不损及社会，要利社会不能不牺牲个人，于是个人主义和人道主义变成了反对的名词，无端的生出许多纷争。其实人类或社会本来是个人的总体，抽去了个人便空洞无物，个人也只在社会中才能安全的生活，离[2]开了社会便难以存在了。所以个人外的社会和社会外的个人都是不可想像的东西，个人实在是人类一分子，他的自然的行动都含有自己保存与种族保存的两重意义，现在更意识的加以肯定。明了个人与人类的不可分的关系，将利己利他并作一起，要爱邻人必须先能自爱，而爱邻人也即是爱己，这样看来个人主义与人道主义无非是一物的两面，并不是两件东西，上边所说的对于文学的新观念也就是由此发生的了。

理论上虽如此说，但是倘若没有女子本身的自觉来做根柢，这也只是一番毫无效力的空话罢了。中国近来女界也很有新的气象，但是据我看来那似乎只是国民的自觉，还没有到个人的自觉的地步。这个情形固然是一般的，就是在男子也多半如此，但总之只

---

① "独"原作"烛"。

② "离"原作"难"。

有这种自觉，他的理解力至多也只能及于本国，决不能同世界的人心相接触，于了解艺术更是不可能的，因为敌忾心不是艺术中的分子。我在《北大日刊》（一〇三四号）上看见有一封东京的通信里说，"……美术是生活上决不可少的。但是文化浅薄的社会的美术，很难满足我们的欲望。……日本画是很不足惹起我们高尚之情感，他的设色笔法，都是代表他们的岛国性，缺乏大国风。"这正是一个极好的好例。个人的自觉其为人类的一分子，在同类的立脚点上与人们相见，中间更没有别的障隔，所以容易彼此了解。既然有了这个自觉，然后再从事于国民的运动便没有什么妨碍，因为那时心目中的民族只是人类的一部分，但与自己更为切近，所以有首先改善的必要，同时也就成为世界改善的一步。因此大家研究本国的文艺，也就成为理解别国文艺的初步，推己及人原是正当的办法，未知有己固然不会知有人，既知有己也当然不会不知有人了：所以我以为这个人的自觉实在是很重要的，就是在文艺的例上也很明了的可以看出来了。

个人的自觉的根本，在于进化论的人生观。这种觉悟在男子方面并不很难，但在女子因为有多少因袭的消极的思想足为妨害，所以更须注意。这些思想便是对于女性运命的超越现实或低过现实的观察：其一是宗教的，以为女子是秽恶的，欲求超脱，虽然那里边或者还有别的事情，但我知道在学生界中颇有倾向出家的悲观的女人；其二是礼法的，以为女子本来是从属的，伊的义务在于娱乐别人，没有独立的自己的生活，这样[①]的想定了也就乐天的生活下去，没有什么不平。这两派意见，无论他是悲观或是乐观，总之都不合于真实，因为现实的人生既不是如他们理想里的那么高尚，

① "样"原作"种"。

也不是如他们噩梦里的那么丑恶。现在的人生各面相，当然有许多不合理的应该除去的地方，但是人生的原则，在凡生而为人者都有坦白的肯定的必要，这便是自己的与种族的保存。（保存里含有存在与发达两事。）进化论的人生观便是这一种态度，积极的肯定人生，勇敢的去追求“全面善美”的生活，正是辛奇所说的“要做好的人须得先做好的动物”，也即是尼采的所谓“忠于地”。自觉的女子要取这个态度，毅然肯定人间的根本的生活，打消现在对于女性的因袭的偏见，以人类一分子的资格，参与人生的活动，以对于自己与同类之爱为基础建设起所谓“第三的国土”。了解这个意义，现代文学的精神便不难明白了，因为文学原只是生活的或一种形式。

现在的文学渐变复杂，要理解他须有相当的一点训练，这是因为现代的精神生活趋于复杂的缘故，原是不足怪的。但虽然是这样说，从文学的本质上看来，人人有理解的可能，而且也有这个需要。女子因为过去的种种束缚，以致养成一种缺陷，不为他人所理解，也不大能理解他人，在这一点上，文学的创作与研究可以有很大的效用。世界上不少女诗人女小说家，但是真能自由的发表出伊们的衷曲的可以说绝无仅有。约翰弥勒说，古今女子所写关于女子的书都是谄媚男子而作，没有把真的女性写了出来，这也不是过分的话。今后的女子应当利用自由的文艺，表现自己的真实的情思，解除几千年来的误会与疑惑。但这只限于少数有创作之才的女子，而且在现社会的因袭的礼教制裁之下，也难得十分表白的自由，对于男子还是如此，在女子自然更是为难了。因此我们的注意不得不略偏于研究赏鉴这一方面。创作倘若是发表自己的情思，赏鉴便是接承他人的情思。俗语说，“秀才不出门，能知天下事”，可以借用到这里来。我们的经验有限，不能够感到各种复杂

的心情，文学家便以他所亲历或以特别丰富的想象组成的幻景描写出来，使我们能够因此得到仿佛的印象。我们不曾到过战场，但看了托尔斯泰等人的小说，可以感到战争的悲惨，引起非战的思想。我们对于或一种不幸的人们，因为没有接触的机会，往往容易发生不公平的反感，描写黑暗生活的文艺便能够矫正我们的这些错误。他们不必加上理想化，使其成为落难的好人，只须如实的描出一个为运命所簸弄的，同我们一样的善恶杂糅的常人，就尽够使我们抛弃平日的成见而发"你是我的兄弟"之叹了。这些效用固然是以现代文学为最大，但在古文学中，我们如用宽大的眼光看去，也可以收得相似的效果。安特来夫在《七个绞死者的故事》的序里说，"我们的不幸，便是在大家对于别人的心灵生命苦痛习惯意向愿望，都很少理解，而且几于全无。我是治文学的，我之所以觉得文学可尊者，便因其最高上的功业是在拭去一切的界限与距离。"这可以算是一句对于文学的效用的简要的解释。至于文学的赏识可以养成艺术的趣味，于儿童的文化教育很有利益，也是一个要点，不过那与教育相关，我这里不能多说了。



万国世界语会[①]

1922年6月13日刊《晨报副镌》
[译文]署周作人译
未收入自编文集

诸位先生们！

自从世界语出现以后，现在已经三十五年了。

这世界语有一个很高的目的，想增重人们的连带责任，顺遂人们的相互关系。现在三十五年过去了，这其间世界语便充当补助的国际语。国际语的理想早先已经存在，但是只有世界语在三十五年前很幸运的能够将他实现而已。

在世界语存在的当初的二十年里，许多的各样的人和团体试验这世界语：做世界语的书，发行世界语的报，组织世界语的会，召集世界语的会议，最后在一千九百零八年，万国世界语会遂成立了。

万国世界语会的存在，还只有十四年。

万国世界语会是世界语运动的顶点，因为他是一个正则的全

---

① 俄国索福克洛夫讲演。

世界的组织，而且是世界语的将来成功的最正当的保证。

这个全世界的会是怎样的呢？他为什么原因，为什么目的而成立的呢？他能够将什么利益和用处给人们呢？

原　因

世界语运动的经验在当初的二十年中指示出来，没有正则而且严肃的实际的运动能够得到结果，倘若没有国际的组织；这组织可以联络种种初学的人，供给实际的便利，使对于国际的生活怀有兴味的人和机关都能利用。

世界语学者的运动在当初的几年里指示出来，要巩固各世界语学者间的连结，又要使世界语立于不变的基础上，必须有一个国际的组织。因此在一九〇八年，万国世界语会便设立了。

他在当初成功了么？没有多大时光，那会便在各地有很快的进步。在他成立的几个月之后，计有几千会员，以及几百的代理员了。

现在万国世界语会的代理员和会员，已经是全世界都有；北京世界语学会近来也举出新的代理员和副代理员了。

目　的

依照他的规程，万国世界语会的目的有这几件：

一，顺遂人们相互的各种道德以及物质的关系，没有国家种族或言语的区别。

二，供给实际的便利，使一切的人和机关，凡其经济的和智能的兴趣超越他们的种族言语土地的界限之外者，都能利用。

三，在会员之间造成连带责任的强固的连结。

四，完成中立的组织的基础，使一切倾向于进步的人们得以亲

善的互相通询,没有以自己种族的特殊规例强迫别人的必要。

组 织

万国世界语会是根本上国际的,或者更正当的说,是超国家的,就是他没有国家的区分。在万国世界语会里边,没有英国人,没有俄国人,也没有中国人等等,大家只是世界语会员而已。

万国世界语会的组织是立在民治的原则之上的。会员自己选举他们的主要的代表,决定会里所办的事情。

万国世界语会的职务

万国世界语会的一切会员,在章程规定的范围之内,皆有利用万国世界语会所供给的便利之权利。

万国世界语会的一切会员以下之权利:可以应了他们的兴趣,请求或接受关于商务工业交通劳动航海旅行教育,学生妇女运动等的报告;可以与全世界的世界[1]语学会员交换信札。

怎样加入万国世界语会?

各人都可以为万国世界语会员。他为此必须付会费,计两个半瑞士的法郎,大约等于中国的银元一圆。二十个万国世界语会员可以组织分会,选举代理员及副代理员。万国世界语会员均须遵守会里的规程。这规程里的要点大约如下:

一,万国世界语会关于宗教政治及国籍是完全中立的。

二,万国世界语会的唯一正式的言语是世界语。

---

① 原无"界"字,今增。

诸位先生们！请好好的记着：你们如做了万国世界语会员的时候，依照他的规程，并没有人要求你，要你忘记你是中国人！进了万国世界语会，做了会员之后，你们，诸位先生们，不过将要时常记起，你们，原是中国人，却又是全世界的一分子，是全人类的一分子，请不要怕去加入万国世界语会！

现在中国人已经很成功的与闻各种全世界的，国际的会议，协会以及事[①]业。在世界语的全世界的运动上，中国人民也比欧洲的许多国家先进一步了。你们都知道中国已经很进步的在国立北京大学设立世界语的讲座。世界语的理想与其运动在中国并不是新的东西了；我们正式的希望，在世界语讲座以外，北京还有万国世界语会的许多会员和联合的组织。

---

① “事”原作“兴”。



公用语之必要[①]

1922年6月13日刊《晨报副镌》
[译文]署周作人译
未收入自编文集

世界上开化的国民常感到一种公用语的必要，但这个需要没有像现在这样的切实的感到的了。对于各个有思想的人，这是很明了的，便是如没有一种公用的言语，人类将不能更顺遂的进步，因为我们的文明现在已经到了这一点，没有一种公用语而想有更超出其上的进步是绝对的不可能的。铁路，汽船，以及飞行机更使地上的国土互相接近；电话与电报更使世界上的人民互相连结。现在几天工夫足以通过一个大陆，几个星期可以环游地球了。坐在自己的房里，人们能够和在外国的朋友谈话[②]，能够以不可想像的速力将他的思想传过大洋去。现在我们能够，我们可以思索关于世界的事正如关于我们的故乡，思索关于人类的事正如关于我们自己的民族。祖国在我们似乎是很小了；人民之间的国界变成

① 俄国爱罗先珂讲演。
② 此处原衍"的"字，已删。

讨厌的时代错误的东西了;边界上的军营和警署单是烦恼妨碍正直的人们,兴奋激怒明智高尚的人们的东西罢了。是的,照道理说,世界现在是我们的唯一的祖国,人类是我们的唯一的民族。但是这些于我们有什么用呢?于我们,除了警署和兵营之外,还被言语的栅栏所分隔,电话和电报于我们都没有什么用处,倘若我们没有公用语可以互相传达意思。我们各人都自然的感到这件事,我们想互相了解,我们期望互相谈话,而且对于学习外国语的热心也每天增加了。我们各人都费了许多工夫去学外国语,但是各人末了又都觉得失望而且不满足,因为即使在多年学习之后,我们看出来,外国语里常常留着千馀年的历史上的废物以及千百的全然不必要的困难与不规则的东西,所以我们的外国语的熟练仍是不完全,而且就是五六种外国语的知识也还是无用,不能实际的同几千不同的民族,几十万万的人传达意思,他们大抵对于我们那样的费了许多时光气力,用心学习的五六种言语,一个字都不懂的。在我们旅行全世界的时候,我们对于自己的言语知识的满足逐渐增加,直到后来转为悲观的诅咒,怨那用了几千种的言语分开人类的神们了;因为我们旅行下去,便愈觉得我们是怎样的可怜而且窘苦,在我们不能懂得言语的人民中间;又觉得我们能够怎样幸福而且有趣,我们的生活怎样充满而且富足,倘若我们能够同那些人们谈话,交换意见。这言语解决是何等简单呢!只要各国在他们的学校里不必采用三四种外国语,却只采用一种一定的言语,譬如是英语,那么一切的困难便永远除去,在几年之后人类就可以有一种公用语了。但是就是这个问题,很明显的于一切民族都很有用,我们的各国政府直到现在为止还不能彼此同意,因为他们不曾想到全人类的利益,也不很想到全国民的利益,因为各国政府直到现在为止不曾代表人民的全体,只是代表一个或几个特权阶级,而他们的

利益常只是[1]那一阶级的利益，决不是全人民的利益了。

没有一国的政府肯承认别国的言语当作国际语，因为在他们，无聊的国家的虚荣比人类的幸福还要重大。为要助成这件事业，高尚的人道主义者开始工作，从事于人为的国际语的创造，因为这是完全中立的，在各国都可以承认采用。当作这个工作的结果，世界语于是出现，比别的各种国语都百倍的容易，千倍的完全。千百的关心于人类的幸福的高尚的人们都喜悦而且专心的研究以及宣传这新的国际语。大家都喜悦，大家充满了最美的希望；只有各国的政府不喜悦，只有他们怀疑，而且不久开始猜疑那些世界语学者，正如他们猜疑一切高尚的东西，一切有国际的或全人类的性质的东西一样；因为人类的幸福在他们算是什么东西呢？没有东西，无意义的声音，无意味的字句，疯人的昏呓而已。他们在古代迫害佛陀们，磔杀基督们，在中古时代拷打那更为高尚的人们，活焚那科学的天才；现在他们迫害平和主义者，禁锢社会主义者，他们欺侮穷人，强逼弱者；他们无耻的劫夺工人，而且压迫农夫。在这些多罪的各国政府，那人类的幸福这句话有什么意义呢？

但是这回不仁而且凶残的战争以及凡尔赛的更不仁而且凶残的平和会议以后，各国的政府四面被爱平和与正义的人们所迫逼，被正直的博爱的精神所攻击，重新讨论承认世界语为国际语的可否。但是因为离间挑唆是我们各国外交家的格言，因为说谎欺骗阴谋密约是他们的职业，所以他们终于没有得到什么决定。只有俄国的劳农政府果决的表示赞成以世界语为国际语，于是这一件事却又在外国引起许多误解：许多人以为一切的世界语学者都是共产主义或是无治主义者。但是事实并不如此。因为共产主义者

① 原无“是”字，今增。

的目的在联合全世界的工人，组织被压迫被劫夺的国民或阶级以抵抗军阀或资本家，因为无治主义者的目的在全人类的解放与幸福，他们的确应当承认国际语的理想，但是一切世界语学者并无为共产或无治主义者之必要。世界语学者是求全人类的解放的平和的战士，共产主义与无治主义者是战争的战士。只有卑劣的，有恶意的人们，有黑而狭隘的心，小而污秽的灵魂，暗而龌龊的精神的人们，才会拿了俄国的共产主义者，世界的无治主义者，或者盲人的世界语学者去恐吓那些青年的洁净而且单纯的人们。

我相信这日子不久就将来了，那时没有人再怕那共产主义者，无治主义者，以及别的一切为全人类的联合，解放与自由而力作的人们了。要接近这祝福的日子，大家应该奋斗。是的，让我们大家奋斗，我们奋斗，直至对于恶的最后的胜利，或者直至我们的心的最后的一跳。



小杂感二则

1922 年 6 月 17 日刊《晨报副镌》
署名槐
未收入自编文集

一

罗素因为称赞中国，中国人很喜欢将他的议论翻译过来。我觉得罗素能够称赞中国，的确是可以佩服，但是他之所以可佩服者，并不在于他的单是称赞中国，而在他的能够看出他本国的缺点而推扬中国的似乎是好处的诸点。中国人如真是佩服罗素，便应当学他的这一点，能够看出本国的缺点，而不应该喜欢人家的称赞，觉得满足。倘若只要称赞中国便好，那么卫西琴李佳白之类正多着呢，何必远迢迢地去寻罗素。

二

偶然从朋友那里见到日本军阀在北京所办的英文《华北正报》，对于卢何二人反对统一的电报似乎非常同意，竭力鼓吹，我向

来听说日本军阀是利用中国的不统一以便侵略的，其幸灾乐祸正不足为怪。但是我忽然联想到孙逸仙先生的机关报也是一样的论调，却令我糊涂了。孙先生虽然是非常总统，但也何至于与幸灾乐祸的日本军阀同其利害呢？想其中必有缘故，莫非在中国人里也有以中国不统一为利的人么？记得章太炎先生电报中有李完用字样，想来就是指这些人的罢。



小杂感

1922年6月30日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

梁实秋君的对于《丑的字句》的答辩，已经见到了，但是觉得两方面的意见相距太远，没有互相了解的可能，所以我不想再说什么了。不过有一件事要请梁君注意：我的杂感第二节中有引号的几段都是石川啄[①]木的原文，并不是我所说的，请不要拉在一起。我不承认小便这两个汉字有什么恶劣的联想。

---

① "啄"原作"喙"。



送爱罗先珂君[①]

1922年7月17日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《泽泻集》

爱罗君于三日出京了。他这回是往芬兰赴第十四次万国世界语大会去的，九月里还要回来，所以他的琵琶长靴以及被褥都留在中国，没有带走。但是这飘泊的诗人能否在中国的大沙漠上安住，是否运命不指示他去上别的巡礼的长途，觉得难以断定，所以我们在他回来以前不得不暂且认他是别中国而去。

爱罗君是世界主义者，他对于久别的故乡却怀着十分迫切的恋慕，这虽然一见似乎是矛盾，却很能使我们感到深厚的人间味。他与家中的兄姊感情本极平常，而且这回只在莫思科暂时逗留，不能够下乡去，他们也没有出来相会的自由，然而他的乡愁总是很强，总想去一亲他的久别的"俄罗斯母亲"。他费了几礼拜之力，又得他的乡人柏君的帮助，二十几条的策问总算及格，居然得到了在

① 曾收入晨报社《自己的园地》，为"杂文二十篇"之十三，收入《泽泻集》改为《爱罗先珂君》之第一篇，同时删去了原有的附记（现仍保留）。

北京的苏俄代表的许可,可以进俄国去了。又因京奉铁道不通,改从大连绕道赴奉天,恐怕日本政府又要麻烦,因了北京的清水君的尽力,请日本公使在旅行券上签字,准其通过大连长春一带。赴世界语大会的证明书也已办妥,只有中国护照尚未发下,议定随后给他寄往哈尔滨备用,诸事都已妥帖,他遂于三日由东站出京了。

京津车是照例的拥挤,爱罗君和同行的两个友人因为迟到了一点,——其实还在开车五十分前,已经得不到一个坐位了。幸而前面有一辆教育改进社赴济南的包车,其中有一位尹君,我们有点认识,便去和他商量,承他答应,于是爱罗君有了安坐的地方,得以安抵天津,这是很可感谢的。到了天津之后,又遇见陈大悲君,得到许多照应,这京津一路在爱罗君总可说是幸运的旅行了。

他于四日乘长平丸从天津出发,次日下午抵大连。据十一日《晨报》上大连通讯,他却在那时遇着一点"小厄"。当船到埠的时候,他和同行友人上海的清水君,一并被带往日本警察署审问。清水君即被监禁,他只"拘留半日",总算释放了。听说从天津起便已有日本便衣警察一路跟着他,释放以后也仍然跟着一直到哈尔滨去。他拿着日本全权公使的通过许可,所以在大连只被拘留半日,大约还是很侥幸的罢!清水君便监禁了三天,至七日夜里才准他往哈尔滨去,——当然也被警察跟着。他们几时到哈尔滨,路上和在那里是什么情形,我还没有得到信息,只能凭空的愿望他的平安罢。

爱罗君在中国的时候,政府不曾特别注意,这实在是很聪明的处置,虽然谢米诺夫派的"B老爷"以及少数的人颇反对他。其实他决不是什么危险人物,这是从他作品谈话行动上可以看出来的。他怀着对于人类的爱与对于社会的悲,常以冷隽的言词,热烈的情调,写出他的爱与僧,因此遭外国资本家政府之忌,但这不过是他

们心虚罢了。他毕竟还是诗人,他的工作只是唤起人们胸中的人类的爱与社会的悲,并不是指挥人去行暴动或别的政治运动;他的世界是童话似的梦的奇境,并不是共产或无政府的社会。他承认现代流行的几种主义未必能充分的实现,阶级争斗难以彻底解决一切问题,但是他并不因此而是认现社会制度,他以过大的对于现在的不平,造成他过大的对于未来的希望,——这个爱的世界正与别的主义各各的世界一样的不能实现,因为更超过了他们了。想到太阳里去的雕,求理想的自由的金丝雀,想到地面上来的土拨鼠,都是向往于诗的乌托邦的代表者。诗人的空想与一种社会改革的实行宣传不同,当然没有什么危险,而且正当的说来,这种思想很有道德的价值,于现今道德颠倒的社会尤极有用,即使艺术上不能与托尔斯泰比美,也可以说是同一源泉的河流罢。

以上是我个人的感想,顺便说及。我希望这篇小文只作为他的芬兰旅行的纪念,到了秋天,他回来沙漠上弹琵琶,歌咏春天的力量,使我们有再听他歌声的机会。

〔附记〕 爱罗君这个名称,一个朋友曾对我说以为不妥,但我们平常叫他都是如此,所以现在仍旧沿用了。

(一九二二年七月十四日)



诗人席烈的百年忌①

1922年7月18日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈龙集》

英国诗人席烈(Percy Bysshe Shelley)死在意大利的海里，今年是整整的一百年了。他的抒情诗人的名誉，早已随着他的《西风之歌》和《与百灵》等名篇，遍传世界，在中国也有许多人知道，可以不必重述，现在只就他的社会思想方面略说几句。

席烈生于一七九二年，在大学的时候，刊行一篇五页的论文，题云《无神论之必要》，为当局所恶，受退学的处分，又和他妹子的一个女同学自由结婚，不见容于家庭。其后他们因为感情不合，又复离别，席烈便和哲学的无政府主义者戈德文(Godwin)的女儿玛利结婚，寄寓意大利，做了许多诗曲；一八二二年七月八日，同友人泛舟，遇风沉没，至十八日找到尸身，因衣袋中有希腊索福克勒思的悲剧和济慈的诗集，证明是席烈，于是便在那里火葬了。

席烈是英国十九世纪前半少数的革命诗人，与摆伦(Byron)并

① 本文曾收入晨报社《自己的园地》，为"杂文二十篇"之四。

称，但其间有这样的一个差异：摆伦的革命，是破坏的，目的在除去妨碍一己自由的实际的障害；席烈是建设的，在提示适合理性的想象的社会，因为他是戈德文的弟子，所以他诗中的社会思想多半便是戈德文的哲学的无政府主义。戈德文在《政治的正义之研究》里主张极简单的共同生活，在现在的术语分类，可以说是无政府的共产主义，但他主张性善，又信托理性与劝喻的力，所以竭力反对暴力，以无抵抗的感化为实现的手段。席烈心中最大的热情即在濉除人生的苦恶（据全集上席烈夫人序文），这实在是他全个心力之所灌注；他以政治的自由为造成人类幸福之直接的动原，所以每一个自由的新希望发生，常使他感到非常的欣悦，比个人的利益尤甚。但是他虽具这样强烈的情热，因其天性与学说的影响，并不直接去作政治的运动，却把他的精力都注在文艺上面。他的思想，在两篇长诗里说的很是明了，其一是《伊思拉谟的反抗》，记拉安与吉忒那二人的以身殉其主义。他们纯用和平的劝喻使被治者起而逐去暴君，迨至反动复来，他们为敌人所得，仍是无抵抗的就死。他们虽然失败了，但他相信这种精神不会失败，将来必有胜利的时候。他在篇中说拉安进逼暴君，侍臣皆逃：

> 一个较勇敢的，举起钢刀
> 将刺这生客。“可怜的人，
> 你对我干什么事呢？”——镇静，庄重而且严厉的，
> 这声音解散了他的筋力，他抛下了
> 他的刀在地上，恐慌的失了色，
> 于是默然的坐着了。

戈德文在《政治的正义》里记着相类的一件事，说当兵士进玛留士的狱室去杀他的时候，他说，“汉子，你有杀玛留士的胆量么？”兵士

闻言愕然，不敢下手；即是同一的思想。其二是《解放的普洛美透思》，系续希腊爱斯吉洛思（Aischylos）三部曲中《束缚的普洛美透思》而作，借了古代神话的材料来寄托他的哲学的。普洛美透思从太阳偷了火来给人类，触怒宙斯大神（即罗马的由比忒尔），被缚在高加索山上，受诸苦刑，古代传说谓其后以运命之秘密告宙斯，因得解放，但席烈以为人类之战士而去与人类之压迫者妥协，不足为训，故改变旧说，宙斯终为德谟戈尔刚所倒，普洛美透思复得自由，于是黄金世界遂开始了。第三幕末云，

可嫌恶的假面落下了，
人都是无笏的，自由，无拘束的，
只是相等的人，不分阶级，没有部落，也没有国家，
离去了畏惧，崇拜与等级，
是自己的王，正直，和善而聪明。

关于女人的情状，又这样的说，

口说先前不能想到的智慧，
眼看先前怕敢感着的情绪，
身为先前不敢做的人，
她们即在现今使这地下正如天上了。

第四幕末德谟戈尔刚话中的一节，即是达到这个目的的路，也就是席烈的人生哲学的精义。

忍受“希望”以为无限的苦难，
饶恕比死或夜更暗的委屈，

反抗似乎万能的“强权”，
爱而且承受；希望下去，
直至“希望”从他自己的残馀创造出他所沉思的东西；
不要改变，不要踌躇，也不要后悔；
这正如你的光荣，
将是善，大而愉乐，美而自由；
只此是生命，愉乐，皇国与胜利。

他的无抵抗的反抗主义，在《无政府的假面》里说得最是明瞭，如第八十五六节云，

笼着两手，定着眼睛，
不必恐慌，更不必出惊，
看着他们的杀人，
直等到他们的怒气平了。

那时他们将羞惭的回去，
回到他们出来的地方，
而且这样所流的鲜血
将显露在他们红热的颊上了。

这样纯朴虔敬的联句，几乎令人疑是出于勃来克（Blake）之笔。这个思想，我称他作无抵抗的反抗主义，因为他不主张暴力的抵抗，而仍是要理性的反抗，这便是一切革命的精神的本源。他还有一篇《与英国人》的诗，意思却更为激烈了。

我写这一篇小文，似乎不免偏重，但我决不看过别一方面，承认他终究是诗人之诗人，不过因为关于他的社会思想尚少有人说

及,所以特别说一番罢了。社会问题与文艺的关系,席烈自己在《解放的普洛美透思》序里说得最好,现在抄译一节:

> 或者以为我将我的诗篇专作直接鼓吹改革之用,或将他看作含着一种人生理论的整齐的系统,那都是错误的。教训诗是我们所嫌恶的东西;凡在散文里一样的能够说得明白的,在诗里没有不是无聊而且多事。我的目的只在使……读者的精炼的想象略与有道德价值的美的理想相接;知道非等到人心能够爱,能够感服,信托,希望以及忍耐,道德行为的理论只是撒在人生大路上的种子,无知觉的行人将他们踏成尘土,虽然他们会结他的幸福的果实。

由此可知社会问题以至阶级意识,都可以放进文艺里去,只不要专作一种手段之用,丧失了文艺的自由与生命,那就好了。席烈自己正是这样的一个理想的人,现在且引他末年所作的一首小诗,当做结末的例。

挽歌

太切迫的悲哀,不能再歌吟了,
大声悲叹着的烈风呵;
阴沉的云正是彻夜的
撞着丧钟的时候的狂风呵;
眼泪是空虚的悲哀的风暴,
挺着枝条的裸露的树,
深的岩穴与荒凉的平野呵,——
都哀哭罢,为那人世的委屈罢!

(一九二二年七月)

森鸥外博士[1]

1922年7月26日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈龙集》

据日本新闻的报道，森鸥外博士于本月十日去世了，这实在是东亚文坛的一件极可惋惜的事。

森鸥外(Mori Ogai)名林太郎，生于一八六〇年，毕业医科大学，留学德国，专研究卫生学，归后进医学博士，后又授文学博士，任军医总监及东京博物馆长，今年七月十日以肾脏病卒，年六十三岁。

在日本近三十年的文学界上，森氏留下极大的功绩，与坪内逍遥博士并称。他在新文学初兴的时候供著许多精密的介绍翻译，到后来自然主义兴起，风靡一时，他以超然的态度，独立著作，自成一家，但一方面翻译欧洲大陆的作品仍不稍懈，最著名者有丹麦安徒生的《即兴诗人》，德国哥德的《浮斯忒》《哥德传》及《浮斯忒考》等，此外《一幕物》《现代小品》《十人十话》与《蛙》等亦均有名。著

① 本文曾收入晨报社《自己的园地》，为“杂文二十篇”之五。

作则有戏剧《我的一幕物》,小说集《涓滴》(后改题《还魂录》),《走马灯与分身》《高濑舟》,长篇《青年》及《雁》,传记故事《天保物语》《山房札记》等数十种。

《涓滴》在一九一〇年出版,其中有《杯》及《游戏》二篇最可注意,因为他著作的态度与风格在这里边最明显的表现出来了。拿着火山的熔岩色的陶杯的第八个少女,不愿借用别人的雕着"自然"二字的银杯,说道,"我的杯并不大,但是我用我自己的杯饮水,"这即是他的小影。《游戏》里的木村,对于万事总存着游戏的心情,无论作什么事,都是一种游戏,但这乃是理知的人的透明的虚无的思想,与常人的以生活为消遣者不同,虽当时颇遭文坛上正统派的嘲弄,但是既系现代人的一种心情,当然有其存在的价值。这种态度与夏目漱石的所谓低徊趣味可以相比,两家文章的清淡而腴润,也正是一样的超绝,不过森氏的思想保守的分子更少,如在《沉默之塔》一篇里可以看出。这篇原来登在生田长江译尼采的《札拉图斯忒拉》上,当作序文,有汉译,收在《现代日本小说集》中。

《走马灯与分身》(1913)系两部合成,《走马灯》凡八篇,记人世的情状,《分身》六篇,写自己的经验,觉得最有兴趣。读《妄想》《食堂》与《田乐豆腐》诸篇,主人公的性情面目,宛然如在目前,这种描写的手法正是极不易及。《高濑舟》(1918)的内容,大半与《走马灯》相类,但其中有《鱼玄机》《寒山拾得》诸作,采用古代的材料,编成新的故事,已经是《山房札记》的先声了。《山房札记》(1919)一类的书,以事实的考证为重,所以称他为传记故事,《鱼玄机》等却是小说。现代作这一体小说的人也颇不少,唯芥川龙之介做的最多也最好,文章又颇有与森相似的地方,所以被称作第二的森鸥外,然而做《分身》一类的人却是现在没有了。

森氏的著作中间,有一篇不曾编入集里的小说,最使我注意

的，是那九十四页的短篇 Vita Sexualis（性的生活）。这一篇作品系登在文艺杂志《昴》（Subaru）一卷七号（一八九九年七月）上，这杂志本是森鸥外与谢野宽和晶子木下杢[①]太郎诸人组织，由石川啄木编辑的。但是这一号才发行出去，内务部即认定《性的生活》是坏乱风俗的文章，立刻禁止发卖，将他没收了。所以后来小说集里没有这篇，而且在外边流传的也颇稀少，在禁止的一年后，我听发行的书店里的人说，有人想要搜求，已经非出六倍的价不可了。《性的生活》是《分身》一类的作品，金井君自叙六岁至二十一岁的性的知识的经验，欲作儿子的性的教育的资料，由我看来实在是一部极严肃的，文学而兼有教育意义的书，也非森氏不能写的。但是医学博士兼文学博士的严肃的作品，却被官吏用警眼断定是坏乱风俗而禁止了。原文的末节云：

他读完原稿之后，心想将这个发表出去么？这很为难罢。有些事情，大家都做着，却都不说的。而且自己也挂名在为谨慎所支配住的教育界里，这很为难罢。那么无意中给儿子去读，也可以么？如给他去读，那也未必有什么不可以给他读的事情。但是读了之后，儿子的心理现出来的效果如何，却是不能预先测知的。倘若读了这个的儿子，成为他的父亲一般，那么怎样？这是幸呢，还是不幸呢？兑美尔（Dehmel）的诗里曾说，“不要服从他，不要服从他！”也不愿给儿子读了。

金井君拿起笔来，在书面上用拉丁文大书道 Vita Sexualis，于是砰的抛进箱子里去了。

---

① “杢”原作“木”。

这篇里所写虽然只是一个理知的人的性的生活，但是一种很有价值的“人间的证券”，凡是想真实的生活下去的人都不应忽视的。这回编纂《鸥外全集》的时候，不知道日本当局有这理解力，能许他完全编入否？性的教育的实施方法，诚然还未能够决定，但理论是大抵确实了；教育界尚须从事筹备，在科学与文艺上总可以自由的发表了。然而世界各国的道学家误认人生里有丑恶的部分，可以做而不能说的，又固持“臭东西上加盖子”的主义，以为隐藏是最好的方法，因此发生许多反对与冲突。其实性的事情确是一个极为纤细复杂的问题，决不能够完全解决的，正如一条险峻的山路，在黑暗里走去固然人人难免跌倒，即使在光明中也难说没有跌倒的人，——不过可以免避的总免避过去了。道学家的意见，却以为在黑暗中跌倒，总比在光明中为好，甚至于觉得光明中的不跌倒还不及黑暗中的跌倒之合于习惯，那更是可笑了。因《性的生活》的禁止问题，连带的说及，与本题却已离远了。

（一九二二年七月二十四日）

礼之必要

1922年8月10日刊《晨报副镌》
署名遐寿
未收入自编文集

以前听说梁漱溟先生要兴礼乐来治中国，心里很是惶惑，因为听吴又陵先生说古代礼乐都是以上下名分为本的，不免与民治反背，但是昨日忽然感到礼之必要了。

昨天我在东城的外国点心店买东西，随后来了一位头戴巴拿马软帽，身穿夏布长衫的绅士；店主因为给我在那里包东西不及招呼他，他便亲自动手，将我的放在玻璃柜上的皮包揿开，揭起玻璃盖，撮起一块绿而方的不知什么点心送进嘴里去，于是窜进柜台后面去，将玻璃盖乱揭，用两个手指夹起一个黑而圆的点心，我以为又将送进嘴里去了，岂知却是不然，只放鼻子前面反复的嗅，嗅了一会再把他放在原处，但是已经被夹的变成葫芦形了。我看见店主张皇的了不得，赶紧买完走出，至于那个夹坏的点心，不知店主送给他吃了呢，还是仍旧放在那里，都已无从知道了。

中国店铺的柜台中间，必有一块横板，遮断通路，这实在是必

要的设备，——虽然顾客如果十分热心也可以从板底下钻过去。其次是怒目恶声，或是许多伙计的防贼似的监视。这些组织在我们或者觉得不很愉快，但我们也只好原谅，因为这都是必要的，——是用以代“礼”的。

据我想来，礼之为物本来不是什么神秘的东西，只是人与人相处的一种条理，人们各自的节制罢了。中国自称礼义之邦，有许多繁文缛节，然而实际上像中国这样的无礼的国民却又少见了。这个原因在于自己不能节制，专靠别人的制裁，后来制裁的条文愈弄愈多，却终不免罣一漏万，于是在这罣漏的地方便大放肆起来了。柜台的横板，的确是中国的礼的具体的好例，于制裁不知自己节制的人颇有效用，但这只是中国式的礼罢了。我们希望将来有人类的礼，自发的节制，互让与互尊的礼兴起，保存个人与国民的品格，这是我赞成梁先生制礼作乐的微意了。

《夏夜梦》序言[①]

1922年8月19日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

乡间以季候定梦的价值，俗语云春梦如狗屁，言其毫无价值也。冬天的梦较为确实，但以"冬夜"（冬至的前夜）的为最可靠。夏秋梦的价值，大约只在有若无之间罢了。佛书里说，"梦有四种，一四大不和梦，二先见梦，三天人梦，四想梦。"后两种真实，前两种虚而不实。我现在所记的，既然不是天人示现的天人梦或预告福德罪障的想梦，却又并非"或昼日见，夜则梦见"的先见梦，当然只是四大不和梦的一种，俗语所谓"乱梦颠倒"。大凡一切颠倒的事，都足以引人注意，有纪录的价值，譬如中国现在报纸上所记的政治或社会的要闻，那一件不是颠倒而又颠倒的么？所以我也援例，将夏夜的乱梦随便记了下来。但既然是颠倒了，虚而不实了，其中自然不会含着什么奥义，不劳再请"太人"去占；反正是占不出什么来

---

① 《夏夜梦》有八则并序言曾收入晨报社版《自己的园地》，后来的重订本（北新书局版）便没有收入了。

的。——其实要占呢，也总胡乱的可以做出一种解说，不过这占出来的休咎如何，我是不负责任的罢了。

统 一 局

夏夜梦(一)

1922 年 8 月 19 日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

仿佛是地安门外模样。西边墙上贴着一张告示,拥挤着许多人,都仰着头在那里细心的看,有几个还各自高声念着。我心里迷惑,这些人都是车夫么?其中夹着老人和女子,当然不是车夫了;但大家一样的在衣服上罩着一件背心,正中缀了一个圆图,写着中西两种的号码。正纳闷间,听得旁边一个人喃喃的念道,

……目下收入充足,人民军等应该加餐,自出示之日起,不问女男幼老,应每日领米二斤,麦二斤,猪羊牛肉各一斤,马铃薯三斤,油盐准此,不得折减,违者依例治罪。

饮食统一局长三九二七鞠躬

这个办法,写的很是清楚,但既不是平粜,又不是赈饥,心理觉得非常胡涂。只听得一个女人对着一个老头子说道,

"三六八(仿佛是这样的一个数目)叔,你老人家胃口倒还好么?"

"六八二——不,六八八二妹,那里还行呢!以前已经很勉强了,现今又添了两斤肉,和些什么,实在再也吃不下,只好拚出治罪罢了。"

"是呵,我怕的是吃土豆,每天吃这个,心里很腻的,但是又怎么好不吃呢。"

"有一回,还是只发一斤米的时候,规定凡六十岁以上的人应该安坐,无故不得直立,以示优待。我坐得不耐烦了,暂时立起,恰巧被稽查看见了,拉到平等厅去判了三天的禁锢。"

"那么,你今天怎么能够走出来的呢?"

"我有执照在这里呢。这是从行坐统一局里领来的,许可一日间不必遵照安坐条律办理。"

我听了这些莫名其妙的话,心想上前去打听一个仔细,那老人却已经看见了我,慌忙走来,向我的背上一看,叫道,

"爱克司兄,你为什么还没有注册呢。"

我不知道什么要注册,刚待反问的时候,突然有人在耳边叫道,

"干么不注册!"一个大汉手中拿着一张名片,上面写道"姓名统一局长一二三",正立在我的面前。我大吃一惊,回过身来撒腿便跑,不到一刻便跑的很远了。

长　毛

夏夜梦（二）

1922年8月20日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

我站在故乡老屋的小院子里。院子的地是用长方的石板铺成的；坐北朝南是两间“蓝门”的屋，子京叔公常常在这里抄《子史辑要》，——也在这里发疯；西首一间侧屋，屋后是杨家的园，长着许多淡竹和一棵棕榈。

这是“长毛时候”。大家都已逃走了，但我却并不逃，只是立在蓝门前面的小院子里，腰间仿佛挂着一把很长的长剑。当初以为只有自己一个人，随后却见在院子里还有一个别人，便是在我们家里做过长年的“得法”，——或者叫做“得寿”也未可知。他同平常夏天一样，赤着身子，只穿了一条短袴，那猪八戒似的脸微微向下。我不曾问他，他也不说什么，只是忧郁的却很从容自在的站着。

大约是下午六七点钟的光景。他并不抬起头来，只喃喃的说道，

“来了。”

我也觉得似乎来了，便见一个长毛走进来了。所谓长毛是怎样的人我并不看见，不过直觉他是个长毛，大约是一个穿短衣而拿一把板刀的人。这时候，我不自觉的已经在侧屋里边了；从花墙后望出去，却见得法（或得寿）已经恭恭敬敬的跪在地上，反背着手，专等着长毛去杀他了。以后的景致有点模糊了，仿佛是影戏的中断了一下，推想起来似乎是我赶出去，把长毛杀了。得法听得噗通的一颗头落地的声音，慢慢的抬起头来一看，才知道杀掉的不是自己，却是那个长毛，于是从容的立起，从容的走出去了。在他的迟钝的眼睛里并不表示感谢，也没有什么惊诧，但是因了我的多事，使他多要麻烦，这一种烦厌的神情却很明显的可以看出来了。



诗　人

夏夜梦(三)

1922年8月20日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

我觉得自己是一个诗人,(当然是在梦中,)在街上走着搜寻诗料。

我在护国寺街向东走去,看见从对面来了一口棺材。这是一口白皮的空棺,装在人力车上面,一个人拉着,慢慢的走。车的右边跟着一个女人,手里抱着一个一岁以内的孩子。她穿着重孝,但是身上的白衣和头上的白布都是很旧而且脏,似乎已经穿了一个多月了。她一面走,一面和车夫说着话,一点都看不出悲哀的样子。——她的悲哀大约被苦辛所冻住,所遮盖了罢。我想像死者是什么人,生者是什么人,以及死者和生者的过去,正抽出铅笔想写下来,他们却已经完全不见了。

这回是在西四北大街的马路上了。夜里骤雨初过,大路洗的很是清洁,石子都一颗颗的突出,两边的泥路却烂的像泥塘一般。东边路旁有三四个人立着呆看,我也近前一望,原来是一匹死马躺

在那里。大车早已走了，撇下这马，头朝着南脚向着东的摊在路旁。这大约也只是一匹平常的马，但躺在那里，看去似乎很是瘦小，从泥路中间拖开的时候又翻了转面，所以他上边的面孔肚子和前后腿都是湿而且黑的沾着一面的污泥。他那胸腹已经不再掀动了，但是喉间还是咻咻的一声声的作响，不过这已经不是活物的声音，只是如风过破纸窗似的一种无生的音响而已。我忽然想到俄国息契特林的讲马的一生的故事《柯虐伽》，拿出笔来在笔记簿上刚写下去，一切又都不见了。

有了诗料，却做不成诗，觉得非常懊恼，但也徼倖因此便从梦中惊醒过来了。

狒狒之出笼

夏夜梦（四）

1922年8月22日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

在著名的杂志《宇宙之心》上，发现了一篇惊人的议论，篇名叫做《狒狒之出笼》。大意说在毛人的时代，人类依恃了暴力，捕捉了许多同族的狒狒猩猩和大小猿猴，锁上铁链，关在铁笼里，强迫去作苦工。这些狒狒们当初也曾反抗过，但是终抵不过皮鞭和饥饿的力量，归结只得听从，做了毛人的奴隶。过了不知多少千年，彼此的皮毛都已脱去，看不出什么分别，铁链与笼也不用了，但是奴隶根性已经养成，便永远的成了一种精神的奴族。其实在血统上早已混合，不能分出阶级来了，不过他们心里有一种运命的阶级观，譬如见了人己的不平等，便安慰自己道，“他一定是毛人。我当然是一个狒狒，那是应该安分一点的。”因为这个缘故，彼此相安无事，据他们评论，道德之高足为世界的模范。……但是不幸据专门学者的考察，这个理想的制度已经渐就破坏，狒狒将要扭开习惯的锁索，出笼来了。出笼来的结果怎样，那学者不曾说明，他不过对

于大家先给一个警告罢了。

这个警告出来以后，社会上顿时大起恐慌。大家——凡自以为不是狒狒的人们，——两个一堆，三个一攒的在那里讨论，想找出一个万全的对付策。他们的意见大约可以分作这三大派。

一，是反动派。他们主张恢复毛人时代的制度，命令各工厂“漏夜赶造”铁链铁笼，把所有的狒狒阶级拘禁起来，其正在赶造铁链等者准与最后拘禁。

二，是开明派。他们主张教育狒狒阶级，帮助他们去求解放，即使不幸而至于决裂，他们既然有了教育，也可以不会有什么大恐怖出现了。

三，是经验派。他们以为反动派与开明派都是庸人自扰，狒狒是不会出笼的。加在身上的锁索，一经拿去，人便可得自由；加在心上的无形的锁索的拘系，至少是终身的了，其解放之难与加上的时间之久为正比例。他们以经验为本，所以得这个名称，若从反动派的观点看去可以说是乐观派，在开明派这边又是悲观派了。

以上三派的意见，各有信徒，在新闻杂志上大加鼓吹，将来结果如何，还不能知道。反动派的主张固然太是横暴，而且在实际上也来不及；开明派的意见原要高明得多，但是在这一点上，也是一样的来不及了。因为那些自承为狒狒阶级的人虽没有阶级争斗的意思，却很有一种阶级意识；他们自认是一个狒狒，觉得是卑贱的，却同时仿佛又颇尊贵。所以他们不能忍受别人说话，提起他们的不幸和委屈，即使是十分同情的说，他们也必然暴怒，对于说话的人谩骂或匿名的揭帖，以为这人是侵犯了他们的威严了。而且他们又不大懂得说话的意思，尤其是讽刺的话，他们认真的相信，得到相反的结果，气轰轰的争闹。从这些地方看来，那开明派的想借文字言语企图心的革命的运动，一时也就没有把握了。

狒狒倘若真是出笼，这两种计画都是来不及的。——那么经验派的不出笼说是唯一的正确的意见么？我不能知道，须等去问"时间"先生才能分解。

（这是哪一国的事情，我醒来已经忘了，不过总不是出在我们震旦，特地声明一句。）



汤饼会

夏夜梦(五)

1922年8月24日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

是大户人家的厅堂里,正在开汤饼会哩。

厅堂两旁,男左女右的坐满了盛装的宾客。中间仿佛是公堂模样,放着一顶公案桌,正面坐着少年夫妻,正是小儿的双亲。案旁有十六个人分作两班相对站着,衣冠整肃,状貌威严,胸前各挂一条黄椈,上写两个大字道,"证人"。左边上首的一个人从桌上拿起一张文凭似的金边的白纸,高声念道,

维一四天下,南瞻部洲,礼义之邦,摩诃茀罗利达国,大道德主某家降生男子某者,本属游魂,分为异物。披萝带荔,足御风寒;饮露餐霞,无须烟火。友蟪蛄而长啸,赏心无异于闻歌;附萤火以夜游,行乐岂殊于秉烛。幽冥幸福,亦云至矣。尔乃罔知满足,肆意贪求:却夜台之幽静而慕尘世之纷纭,舍金刚之永生而就石火之暂寄。即此颛愚,已足怜悯,况复缘兹

一念，祸及无辜，累尔双亲，铸成大错，岂不更堪叹恨哉。原夫大道德主某者，华年月貌，群称神仙中人；而古井秋霜，实受圣贤之戒：以故双飞蛱蝶，既未足喻其和谐；一片冰心，亦未能比其高洁也。乃缘某刻意受生，妄肆蛊惑，以致清芬犹在，白莲已失其花光；绿叶已繁，红杏倏成为母树。十月之危惧，三年之苦辛；一身濒于死亡，百乐悉以捐弃。所牺牲者既大，所耗费者尤多：就傅取妻，饮食衣被，初无储积，而擅自取携；猥云人子，实唯马蛭，言念及此，能不慨然。呜呼，使生汝而为父母之意志，则尔应感罔极之恩；使生汝而非父母之意志，则尔应负弥天之罪矣。今尔知恩乎？尔知罪乎？尔知罪矣，则当自觉悟，勉图报称，冀能忏除无尽之罪于万一。尔应自知，自尔受生以至复归夜台，尽此一生，尔实为父母之所有，以尔为父母之罪人，即为父母之俘囚，此尔应得之罪也。尔其谨守下方之律令，勉为孝子，余等实有厚望焉。

计开

一，承认子女降生纯系个人意志，应由自己负完全责任，与父母无涉。

二，承认子女对于父母应负完全责任，并赔偿损失。

三，准第二条，承认子女为父母之所有物。

四，承认父母对于子女可以自由处置：

甲，随意处刑。

乙，随时变卖或赠与。

丙，制造成谬种及低能者。

五，承认本人之妻子等附属物间接为父母的所有物。

六，以感谢与满足承认上列律令。

那人将这篇桐选合璧的文章念了，接着便是年月和那“游魂”——现在已经投胎为小儿了——的名字，于是右边上首的人恭恭敬敬的走下去，捉住抱在乳母怀里的小儿的两手，将他的大拇指捺在印色盒里，再把他们按在纸上署名的下面。以后是那十六个证人各着花押，有一两个写的是“一片中心”和“一本万利”的符咒似的文字，其馀大半只押一个十字，也有画圆圈的，却画得很圆，并没有什么规角。末一人画圈才了，院子里便惊天动地的放起大小炮竹来，在这声响中间，听得有人大声叫道，“礼——毕！”于是这礼就毕了。

（这天晚上，我正看着英国巴特勒的小说《虚无乡游记》，或者因此引起我这个妖梦，也未可知。）

考试一

夏夜梦(六)

1922年8月27日刊《晨报副镌》
署名槐寿
未收入自编文集

向南是一所大屋,扁上写道“毗骞试院”,左边贴着一张白纸,写着六个欧体大字道“高等文人考试”。这个求才重地当然是关防十分严密,闲人不得进去的,但我不知怎样的却混了进去,或者如某学者所说,人原是“气”化的,所以梦魂便能从门缝里挨进去也未可知。进了二门向里一望,只见满场灯光荧荧如豆,作惨绿色,咿唔之声乘着热风一阵阵的吹来,欲断复续,异常悲惨。地上乱撒着书本抄稿,都是被搜检出来的夹带,其中除《聊斋志异》《坐花志果》《文章游戏》等常见的书籍之外,还有许多少见的珍本,如《金藕魄》《臭环恨耳》以及《老太爷之秘密》之类。

我沿着甬道向前走去,看见左边厂口标题“创作文童试场”,右边是“批评文童试场”。我先往左边厂里去看,只见被考试者都在拼命地推敲他们的字句,所以我走近前去,他们也毫不觉得。题目是“拟作卖油郎独占花魁”,但是听大家嘴里呻吟着的都是些“蝴蝶

呀”，或是“三十六鸳鸯——而……呃呃……”一类的话，但也有人突然高声地念道，“盖天人也唉！”有一个人在第一行起头只写了“某生者”三个字，便被盖戳的学老师走来在“者”字上打了一个“克己复礼”的阳文的小牙章；那人仿佛手脚都已瘫软，只瞪着眼喃喃的重复说道“此生休矣！”我不禁想起门口那一堆书里大约必有他的分子，因为他的肚里只有这三个字，便可知其馀的必定是在那别的书上了。

批评试场那边的题目是“试批改唐诗三百首”，被考试者各人面前都摊着一部有光纸石印的唐诗，行款与天地头都特别宽大，他们便在这上边加以涂改和批评。据规则是非每首有批改不可，所以他们十分忙碌，所改还不到十分之一，却都已弄得满脸油汗，头上更是热气蓬勃，好似蒸着馒头的蒸笼了。他们所改的诗颇有新奇的，可惜醒后多已忘记，只记得一首，是改李太白的“床前明月光”的。诗云：

> 床前明日光，疑是地下霜，举手望明日，
> 低手忘故乡。

考试二

夏夜梦（七）

1922年8月28日刊《晨报副镌》
署名槐寿
未收入自编文集

这回被考试的并不是别人，却是我自己。这是“高等父范学校”的入学考试，我恍忽觉得自己也领了一本试卷，归号就坐，再看试题，乃是“父亲的忧虑”。

这怎么做法呢？什么是父亲的忧虑呢？说“父母唯其疾之忧”么？那么“圣人”早已说过，做过这个题目的文章也已不少了。说是对于日后生活的满足，那固然是人情之常，但还不是唯一重要的忧虑。生活的问题逼迫着一切的无产者，在我们原是很感到他的重量，但也有一部分的人在现今社会里可以没有这种的忧虑。所以这一件事乃是人类的某一阶级的忧虑，而不是属于人伦的某一部分的。本了个人的经验，我们想到在衣食问题之外，还有一个问题，同样的迫切而且困难，并没有阶级之分者，这便是“性的要求”了。民生问题既成为社会运动家的目标，那么“性的教育”正可以算作教育家以及父母的忧虑罢。

性教育的议论近来很是旺盛，便是在这道义之邦里也常见到，所以在理论上是不成问题了。但我所忧虑者在于这实施的效果。我相信人们去求全而美善的生活，首在自知一切，生物学的性知识于儿童实为必要，又相信知识能够减少过失，但我不能确知子女接受了知识发生什么影响，造成什么运命；便不免使我不安而且忧虑，即使其结果未必比我的经验更坏。我们教一问算学或一则化学，能够知道儿童所受的利益如何，但这根于本能的感情实在是太微妙了太深切了，我们很难[①]预测他的反响。——但是知道胜于不知道，总是无疑的了。

我以为除没人格的放纵以外，性的过失多是可饶恕的。我固然不愿子女之有过失，但倘若不能解宽严失当的"道德"，所以这所谓过失，并不限于世间所重视的失节或失贞，只是凡在人己的心之和平与幸福上留下扰乱的种子的便是，因此这些过失就更不容易免了。对于生活问题，我们有了一种理想的制度，相信他可以解决这个困难，至于性的问题，似乎还不能得到一个理想的境界，这就是使我们永久不安的缘故。禁欲与耽溺之间，当有灵肉一致的境地，但是我自己未能确实的体验，当然不能漫然的去期望别人了。

大约父母之可以期望于其子女者，只在自己的内外生活范围以内，不能勉强到这个以外去，换一句话说，即是可以望其成为同自己一样好坏的人，不能更有什么奢望。然而我却不愿子女在性的生活上[②]走和我同样的路。在形式道德上，我可以算是不二色的纯洁的人，但我不敢自认是无过失者；在我的性的生活里有许多事，道德上并不认为罪恶，我也决不认为丑恶的，回想或重复感到

① 原无"难"字，今增。

② 原无"上"字，今增。

的时候却常感着一种扰乱与不愉快。这种苦涩的经验,或者是人人多有的也未可知,但我总不愿子女之像我,因为我实是不足为儿子做模范。德国诗人兑美尔曾说,“不要服从他,不要服从他!”我最感心这句话。然而事实上怎样?他们在无形中终不免要服从了我们(狭义,下同),这是幸呢,是不幸呢,不能不算是我们的一个忧虑了。

倘若没有人说明人间的性的生活永久是如此的,纯洁的生活即是与我们一样的有过失的生活,这个忧虑将常存在而且无法解决。

我依据上面的大意写了一篇文章,誊在卷上。至于考试的结果,是及格呢还是不及格,至今还不曾知道。



初恋[1]

夏夜梦（八）

1922年9月1日刊《晨报副镌》
署名槐寿
收入《谈虎集》

那时我十四岁，她大约是十三岁罢。我跟着祖父的妾宋姨太太寄寓在杭州的花牌楼，间壁住着一家姚姓，她便是那家的女儿。她[2]本姓杨，住在清波门头，大约因为行三，人家都称她作三姑娘。姚家老夫妇没有子女，便认她做干女儿，一个月里有二十多天住在他们家里，宋姨太太和远邻的羊肉店石家的媳妇虽然很说得来，与姚宅的老妇却感情很坏，彼此都不交口，但是三姑娘并不管这些事，仍旧推进门来游嬉。她大抵先到楼上去，同宋姨太太搭赸一回，随后走下楼来，站在我同仆人阮升公用的一张板桌旁边，抱着名叫"三花"的一只大猫，看我映写陆润庠的木刻的字帖。

我不曾和她谈过一句话，也不曾仔细的看过她的面貌与姿态。大约我在那时已经很是近视，但是还有一层缘故，虽然非意识的对

① 这一篇又单独收入《雨天的书》。

② "她"原作"伊"。

于她很是感到亲近，一面却似乎为她的光辉所掩，开不起眼来去端详她了。在此刻回想起来，仿佛是一个尖面庞，乌眼睛，瘦小身材，而且有尖小的脚的少女，并没有什么殊胜的地方，但在我的性的生活里总是第一个人，使我于自己以外感到对于别人的爱着，引起我没有明了的性的概念的对于异性的恋慕的第一个人了。

我在那时候当然是"丑小鸭"，自己也是知道的，但是终不以此而减灭我的热情。每逢她抱着猫来看我写字，我便不自觉的振作起来，用了平常所无的努力去映写，感着一种无所希求的迷濛的喜乐。并不问她是否爱我，或者也还不知道自己是爱着她，总之对于她的存在感到亲近喜悦，并且愿为她有所尽力，这是当时实在的心情，也是她所给我的赐物了。在她是怎样不能知道，自己的情绪大约只是淡淡的一种恋慕，始终没有想到男女夫妇的问题。有一天晚上，宋姨太太忽然又发表对于姚姓的憎恨，末了说道，

"阿三那小东西，也不是好东西，将来总要流落到拱辰桥去做婊子的。"

我不很明白做婊子这些是什么事情，但当时听了心里想道，

"她如果真是流落做了婊子，我必定去救她出来。"

大半年的光阴这样的消费过去了。到了七八月里因为母亲生病，我便离开杭州回家去了。一个月以后，阮升告假回去，顺便到我家里，说起花牌楼的事情，说道，

"杨家的三姑娘患霍乱死了。"

我那时也很觉得不快，想像她的悲惨的死相，但同时却又似乎很是安静，仿佛心里有一块大石头已经放下了。（十年九月）



泥 水 匠

夏夜梦(九)

1922 年 9 月 7 日刊《晨报副镌》
署名槐寿
未收入自编文集

八月中的几天大雨把胡同口外的三间房屋弄坍,并且压死了一个烧饼店的伙计,我们家里也同时坍了几堵泥墙,屋也差不多每间都漏了。等到天已晴正之后,只得去叫几个泥水匠来修理。

第一天,他们修院子里的南墙,我只看见他们忽来忽去的,似乎工作的时间还是休息的多,到了傍晚还筑不起多少墙,便觉得不很高兴,对他们说了几句闲话。

第二天,没有什么事情;我平常吃帕勒托,有几个空瓶留下,我的妻便拿去给了他们,一人一个,给他们去盛酒或酱油。他们都很高兴,听说傍晚回去的时候,都笑嘻嘻的在门口高举着瓶向嘴里倒,做出喝酒的模样。

第三天,下午三点钟的时候,用人来说,有一个泥水匠病了,腹痛泄泻,便叫他回去了,并且把一瓶兜安氏的霍乱药水给了他。

第四天,天下大雨,泥水匠没有来,但是听近地传说昨天的那

个泥水匠死了，原来却是真霍乱。我不知道他是怎样的一个人，只听说是一个头上有短辫的，六十多岁的瘦长的老人而已。

第五天，他们又来作工了，只是缺少了一个人，但是大家也并不觉得什么。下午妻对我说，听说那人死了之后，家里无钱棺殓，老婆子出去向人家募化，一总攒凑了一块多钱，才免强敷衍过去；我们可惜不曾帮助他一点。

于是这泥水匠的事件在表面上总算完结了。



诗 话

夏夜梦（十）

1922 年 9 月 7 日刊《晨报副镌》
署名槐寿
未收入自编文集

几个文学家在一间屋里论诗。

甲说道，“夫诗者乃两间之正气，唯忠臣孝子才能作之。所以只有忠君孝亲之作才是诗，其馀都不是诗；只有殉难割股的人是诗人，其馀都不是诗人。据民主主义上说，这就是叫做‘春秋大义’的呀。”

乙说道，“我辈即使不能殉难割股，却也非作忠君孝亲之诗不可，因为否则不成其为诗了。所以我们应该多读关圣帝君岳武穆郭巨丁兰之作，简炼揣摩而拟作之。”

丙道，“能够作工部之诗，也已够了；我一生只作杜诗，教人作杜诗，却不必去探究杜诗的好处在哪里。”

丁道，“江西派也很好，我专作江西派的诗。诗要做的生硬干燥，如古藤奇石。”

戊道，“外国[1]诗也大可参考，而外国又以大不列颠为正宗，弥尔顿，朴蒲，摹勒己，白郎宁，都是大诗人，不可不看，此外大都是些不大有名的诗人，可以不去理他们了。”

己道，“外国有白话诗，尤多文言诗；英国的五抑扬诗便是最高等的五古，七抑扬是七古。除了泰戈尔几个人之外，大诗人都做的上好的文言诗，格律极严。总之十八世纪以前都是好的，晚近就有点薰莸同器了。诗总以文言为正派，虽然也有白话诗，散文诗。译文言诗必须用文言，……”

说到这里，突然止住了，因为他抬头一看，只有戊一个人坐在那里，其馀的已经不见，原来他才讲到七抑扬的时候，就是那个做生硬诗的诗人也已拂袖而起，（虽然他是严又陵先生的一个门生，）坐了他的棉套的包车走掉了。

---

① “国”原作“西”。



怀　旧[1]

1922年8月24日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《雨天的书》

读了郝秋圃君的杂感《听一位华侨谈话》,不禁引起我的怀旧之思。我的感想并不是关于侨民与海军的大问题的,只是对于那个南京海军鱼雷枪炮学校的前身,略有一点回忆罢了。

海军鱼雷枪炮学校大约是以前的封神传式的"雷电学校"的改称,但是我在那里的时候,还叫作"江南水师学堂",这已是二十年前的事情了。那时鱼雷刚才停办,由驾驶管轮的学生兼习,不过大家都不用心。所以我现在除了什么"白头鱼雷"等几个名词以外,差不多忘记完了。

旧日的师长里很有不能忘记的人,我是极表尊敬的,但是不便发表,只把同学的有名人物数一数罢。勋四位的杜锡珪君要算是最阔了,说来惭愧,他是我进校的那一年毕业的,所以终于"无缘识荆"。同校三年,比我们早一班毕业的里边,有中将戈克安君是有

① 本文曾收入晨报社《自己的园地》,为"杂文二十篇"之十六。

名的，又倘若友人所说不误，现任的南京海军……学校校长也是这一班的前辈了。江西派的诗人胡诗庐君与杜君是同年，只因他是管轮班，所以我还得见过他的诗稿。而于我的同班呢，还未出过如此有名的人物，而且又多未便发表，只好提出一两个故人来说说了。第一个是赵伯先君，第二个是俞榆孙君。伯先随后改入陆师学堂，死于革命运动；榆孙也改入京师医学馆，去年死于防疫。这两个朋友恰巧先后都住在管轮堂第一号，便时常联带的想起。那时刘声元君也在那里学鱼雷，住在第二号，每日同俞君角力，这个情形还宛在目前。

学校的西北角是鱼雷堂旧址，旁边朝南有三间屋曰关帝庙，据说原来是游泳池，因为溺死过两个小的学生，总办命令把它填平，改建关帝庙，用以镇压不祥。庙里住着一个更夫，约有六十多岁，自称是个都司，每日三次往管轮堂的茶炉去取开水，经过我的铁格窗外，必定和我点头招呼，(和人家自然也是一样，)有时拿了自养的一只母鸡所生的鸡蛋来兜售，小洋一角买十六个。他很喜欢和别人谈长毛时事，他的都司大约就在那时得来，可惜我当时不知道这些谈话的价值，不大愿意同他去谈，到了现在回想起来，实在觉得可惜了。

关帝庙之东有几排洋房，便是鱼雷厂机器厂等，再往南去是驾驶堂的号舍了。鱼雷厂上午八时开门，中午休息，下午至四五时关门。厂门里边两旁放着几个红色油漆的水雷，这个庞大笨重的印象至今还留在脑里。看去似乎是有了年纪的东西，但新式的是怎么样子，我在那里终于没见过。厂里有许多工匠，每天在那里磨擦鱼雷，我听见教师说，鱼雷的作用全靠着磷铜缸的气压，所以看着他们磨擦，心想这样的擦去，不要把铜渐渐擦薄了么，不禁代为着急。不知现在已否买添，还是仍旧磨擦着那几个原有的呢？郝君

杂感中云，“军火重地，严守秘密……唯鱼雷及机器场始终未参观，”与我旧有的印象截然不同，不禁使我发生了极大的今昔之感了。

水师学堂是我在本国学过的唯一的学校，所以回想与怀恋很多，一时写说不尽，现在只略举一二，纪念二十年前我们在校时的自由宽懈的日子而已。 （十一年八月）

〔附　录〕

十五年前的回忆（汪仲贤）

在《晨报副刊》上看见仲密先生谈江南水师学堂的事，不禁令我想起十五年前的学校生活。

仲密先生的话，大概离开现在有二十年了。他是我的老前辈，是没有见过面的同学。我与他不同的是他住在“管轮堂”，我住在“驾驶堂”。

我们在那校舍很狭小的上海私立学堂内读惯了书，刚进水师学堂觉得有许多东西看不顺眼。比我们上一辈的同学，每人占着一个大房间，里面挂了许多单条字画，桌上陈设了许多花瓶自鸣钟等东西，我们上海去的学生都称他们为“新婚式的房间”。

我们在上海私立学堂念书的时候，学生与教师之间，不分什么阶级，学生有了意见尽可以向教师发表。岂知这样舒服惯了，到了官立学校里去竟大上其当。我们这班学生是在上海考插班进去的，入学试验，数学曾考过诸等命分；谁知进了学堂，第一天上课时，那教员反来教我们 1234 十个亚喇伯数母。一连教了三天还没有教完，我忍不住了，对那教员说了一句：“我们早已学过这些东西了，何必再来糟踏光阴呢？”这一句话，触怒了那位教师，立刻板起

面孔将我大骂一顿，并说“你敢这样挺撞我，明天禀了总办，将你开除！”我怕他真的开除我，吓得我立刻回房卷了铺盖逃回上海。两个月后，同学写信告诉我，那教员已被辞退了，我才敢回进去读书。

还有一位教汉文的老夫子告诉我们说：“地球有两个，一个自动，一个被动，一个叫东半球，一个叫西半球。”那时我因为怕开除，已不敢和他辩驳了。

我们住的房间门口的门槛，都踏成笔架山形，地板上都有像麻子般的焦点，二者都是老前辈在学堂留下的生活遗迹。

校中驾驶堂与管轮堂的同学隔膜得很厉害，平常不很通往来。我在校中四年多，管轮堂里只去过不满十次。据深悉水师学堂历史的人说，从前二堂的学生互相仇视，时常有决斗的事情发生。有一次最大的械斗，是借风雨操场和桅杆网边做战场，双方都殴伤了许多学生。学堂总办无法阻止，只对学生叹了几口气。不知仲密先生在学堂里的时候，可经过这件事吗？

我们驾驶堂的长方院子里，有四座砖砌的花台，每座台上有一株腊梅。我们看见腊梅花开放，就知道要预备年考了。考毕回家，腊梅花正开得茂盛的时候，明年到校上课，还可以闻得几天残香。这四株腊梅的香色，却只有驾驶堂的学生可以领略，住在管轮堂的同学是没有权利享的了。

在学堂里每日上下午上两大课，只有上午十点钟的时候得十分钟的休息。早晨吃了两三大碗稀饭，到十点钟下课，往往肚里饿得咕噜咕噜地叫；命听差到学堂门口买两个铜元山东烧饼，一个铜元麻油辣椒和醋，用烧饼蘸着吃，吃得又香又辣又酸又点饥，真比山珍海味还鲜。后来出了学堂，便没机会尝这美味了。

仲密先生说的老更夫，我还看见的。他仍旧很康健，仍爱与人谈长毛故事。有几个小同学因他深夜里在关帝庙出入打更，很佩

服他的胆子大,常向他打听“可见过鬼吗?”他说生平只有一次在饭厅旁边看见过一个黑影。他又说见怪不怪,其怪自退,所以他打更不怕鬼。我因为住的房间是在驾驶堂的东九号,窗外没有走廊,他也不常走进驾驶堂,所以我不能天天看见他,我对于他的感情也没有仲密先生与他的深。

我自幼生长在都市里,到了南京看见学堂后面的一带小山便十分欢喜;每逢生活烦闷的时候,便托故请了假独自到小山去闲逛。高兴的时候,可以越山过岭一直走到清凉山才回来。有一次,我也是一个人,跑到一个小山顶上的栗子树林下睡着了一大觉,及至醒后下山,看见一处白墙上贴着一张“警告行人”的招贴,说是本段山内近来出了一只大狼,时常白昼出来伤人……我看罢惊得一身冷汗,以后就不敢独自入山了。

我们临出学堂的时候,曾到鱼雷堂里去抄了三星期的讲义。我们身边陈列着几个真的鱼雷,手里写的许多 Torpedo 字样;但是教师与学生不发一言,手里写的和座位边陈列的究竟有什么关系,老实说我至今还是一点不明白。仲密先生现在还记得“白头鱼雷”等名词,足见老前辈比我们高明得多了,因为我一向就不知道白头鱼雷是什么!

“你是海军出身的人,跳在黄浦江里总不会淹死了吧?”我听得这种问,最是头疼。没有法子,我只得用以下两种话答复他们:吃报馆饭的未必人人都会排字,吃唱戏饭的梅兰芳未必会打真刀真枪。“南京水师”出身的学生不会泅水,大概是受那位淹死在游泳池里小老前辈的影响罢。　　　　(录《时事新报·青光》)

怀旧之二

1922 年 9 月 27 日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《雨天的书》

在《青光》上见到仲贤先生的《十五年前的回忆》，想起在江南水师学堂的一二旧事，与仲贤先生所说的略有相关，便又记了出来，作这一篇《怀旧之二》。

我们在校的时候，管轮堂及驾驶堂的学生虽然很是隔膜，却还不至于互相仇视，不过因为驾驶毕业的可以做到"船主"，而管轮的前程至大也只是一个"大俥"，终于是船主的下属，所以驾驶学生的身份似乎要高傲一点了。班次的阶级，便是头班和二班或副额的关系，却更要不平，这种实例很多，现在略举一二。学生房内的用具，照例向学堂领用，但二班以下只准用一顶桌子，头班却可以占用两顶以上，陈设着仲贤先生说的那些"花瓶自鸣钟"。我的一个朋友 W 君同头班的 C 君同住，后来他迁往别的号舍，把自己固有的桌子以外又搬去 C 君的三顶之一。C 君勃然大怒，骂道，"你们即使讲革命，也不能革到这个地步。"过了几天，C 君的好友 K 君向

着W君寻衅，说“我便打你们这些康党，”几乎大挥老拳：大家都知道是桌子风潮的馀波。

头班在饭厅的坐位都有一定，每桌至多不过六人，都是同班至好或是低级里附和他们的小友，从容谈笑的吃着，不必抢夺吞咽。阶级低的学生便不能这样的舒服，他们一听吃饭的号声，便须直奔向饭厅里去，在非头班所占据的桌上见到一个空位，赶紧坐下，这一餐的饭才算安稳到手了。在这大众奔窜之中，头班却比平常更从容的，张开两只臂膊，像螃蟹似的，在雁木形的过廊中央，大摇大摆的踱方步。走在他后面的人，不敢僭越，只能也跟着他踱，到得饭厅，急忙的各处乱钻，好像是晚上寻不着窠的鸡，好容易找到位置，一碗雪里蕻[①]上面的几片肥肉也早已不见，只好吃一顿素饭罢了。我们几个人不佩服这个阶级制度，往往从他的臂膊间挤过，冲向前去，这一件事或者也就是革命党的一个证据罢。

仲贤先生的回忆中，最令我注意的是那山上的一只大狼，因为正同老更夫一样，他也是我的老相识。我们在校时，每到晚饭后常往后山上去游玩，但是因为山坳里的农家有许多狗，时以恶声相向，所以我们习惯都拿一枝棒出去。一天的傍晚我同友人L君出了学堂，向着半山的一座古庙走去，这是同学常来借了房间叉麻雀的地方。我们沿着同校舍平行的一条小路前进，两旁都生着稻麦之类，有三四尺高。走到一处十字叉口，我们看见左边横路旁伏着一只大狗，照例挥起我们的棒，他便窜去麦田里不见了。我们走了一程，到了第二个十字叉口，却又见这只狗从麦丛里露出半个身子，随即窜向前面的田里去了。我们觉得他的行为有点古怪，又看见他的尾巴似乎异常，猜想他不是寻常的狗，于是便把这一天的散

① “蕻”原作“渶”。

步中止了。后来同学中也还有人遇见过他，因为手里有棒，大抵是他先回避了。原来过了五六年之后他还在那里，而且居然“白昼伤人”起来了。不知道他现今还健在否？很想得到机会，去向现在南京海军鱼雷枪炮学校的同学打听一声。

十天以前写了一篇，从邮局寄给报社，不知怎的中途失落了，现在重新写过，却没有先前的兴致，只能把文中的大意纪录出来罢了。　　　　　　　　　　　　　　　　　　　（十一年九月）



关于《爱的实现》的翻译

1922年8月28日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

《小说月报》八月号的"创作批评"里，说及冰心女士的《爱的实现》已由我译为日本文，我想因此趁便稍加说明。

今年春天得到在上海的一个友人的信，里边说起日本的一种什么报上有一篇文章，对于中国的新兴文学大加嘲骂，还把《爱的实现》看作自由恋爱的礼赞，特别加以讥笑。我想中国的新文学诚然还很幼稚，不能同别国的去抗衡，但是这位记者误会了《爱的实现》，却是他自己不懂中国语的缘故。我又常见日本杂志上所译载的白话诗里也多错解的地方，心里便想倘若由中国人自译，即使文章拙劣，意思总不会错了。但我自己知道不是胜任的人，所以并无着手去做之意，只是抱着这样一个空想罢了。到了夏天，有日本的友[①]人在北京刊行杂志，嘱我做点文章，我因为自己发不出什么议论，便改变方向，想来尝试译点小说。这个动机本是由于《爱的实

---

① "友"原作"知"。

现》的批评，因此便想翻译这一篇，但因别的关系，先译了《隔膜》里的叶绍钧君的《一生》，以后第二篇才是冰心[①]女士的《爱的实现》，第三篇是《新青年》里的鲁迅君的《孔乙己》，第四篇是《创造》季刊里的成仿吾君的《一个流浪人的新年》。

我的选择，差不多是无所依据的，只以自己的趣味为标准，或者觉得他可以代表著者的思想和艺术，也就收入。但是在这上边又有一个限制，便是篇幅的长短。我平日翻译，就有这样的癖气，大抵多取长短适中，五六千字的作品，将他写出来，在特别长的如科罗连珂的《麦加尔的梦》，武者小路实笃的《第二的母亲》，须有特别的兴趣，才能使我动手去译他，否则容易懈下了。因为这个缘故，在现代中国的创作里也有我所想译的东西，不过略长一点，以致未曾选入，也要说明一句。中国的新文学或者现在还没有充实到可以介绍到别国去的程度，我又不是有介绍他的能力的人，这个成绩当然是不会好的，但是觉得比自己发空议论总还着实些，所以还没有决心废止，虽然自己知道这些都是徒然的尝试。

（八月二十六日）

① 此处原衍“心”字，已删。



艺术家的狡狯

1922年9月6日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

欧洲古代传说，有两个画家比赛本领，甲所画是一幅葡萄，鸟雀见了认以为真，飞来啄食。乙的画上还盖着幕，甲道："你且揭起幕来，"乙道，"我所画的就是这一张幕哩。"甲才佩服道，"我只能骗鸟，你的画却能够骗人了。"

在文学里，也有类似的事情。八月末的《学灯》上有梦华君的一篇评译诗的文章，批评王独清君所译的《新月集》，以为不是小孩子们所能懂的；我对于王君的译文不想加以臧否，只觉得梦华君相信《新月集》是给小孩子们看的诗，却不免受了作者的骗了。我记得郭沫若君在《学灯》(?)上曾说过这样的话，泰戈尔的诗看似浅近，但也非略知印度思想者不能领解，说得很有道理。《新月集》的英译本的广告上的确写着 Child-poems(儿童诗)一个字，但我们倘若就完全信用，那未免太忠厚老实了。中国古代说诗，也要分作兴赋比三类，现在如把一切的诗都当作"赋"，当然要得到很妙的结果。

这种事情，一面固然由于艺术家的狡狯，一面也未始不由于批评家的纯朴。



国语改造的意见

1922年9月10日刊《东方杂志》19卷17号
署名周作人
未收入自编文集

我于国语学不曾有什么研究，现在只就个人感想所及，关于国语改造的问题略略陈述我的意见。我的意见大略可以分作下列三项：一，国语问题之解决；二，国语改造之必要；三，改造之方法。

国语问题现在可以算是已经解决了，本来用不着再有什么讨论，但是大家赞成推行国语，却各有不同的理想，有的主张国语神圣，有的想以注音字母为过渡，换用罗马字拼音，随后再改别种言语。后者这种运动的起源还在十五六年以前，那时吴稚晖先生在巴黎发刊《新世纪》，在那上边提倡废去汉字改用万国新语（即现在所谓世界语的 Esperanto），章太炎先生在东京办《民报》便竭力反对他，做了一篇很长的驳文，登在《民报》上，又印成单行的小册子分散；文中反对以世界语替代汉语，却赞成中国采用字母以便诵习，拟造五十八个字母附在后边，这便是现在的注音字母的始祖了。当时我们对于章先生的言论完全信服，觉得改变国语非但是

不可能，实在是不应当的。过了十年，思想却又变更，以世界语为国语的问题重又兴盛，钱玄同先生在《新青年》上发表意见之后，一时引起许多争论，大家大约还都记得。但是到了近年再经思考，终于得到结论，觉得改变言语毕竟是不可能的事，国民要充分的表现自己的感情思想，终以自己的国语为最适宜的工具。总结起来，光绪末年的主张是革命的复古思想的影响，民国六年的主张是洪宪及复辟事件的反动，现在的意见或者才是自己的真正的判断了。我现在仍然看重世界语，但只希望用他作为第二国语，至于第一国语仍然只能用那运命指定的或好或歹的祖遗的言语；我们对于他可以在可能的范围内加以修改或扩充，但根本上不能有所更张。埃及人之用亚剌伯语，满洲人之用汉语，实际上未尝没有改变国语的例，但他们自有特殊的情况，更加以长远的时间，才造成这个结果，倘若在平常的时地想人为的求成功，当然是不能达到的。一民族之运用其国语以表现情思，不仅是文字上的便利，还有思想上的便利更为重要：我们不但以汉语说话作文，并且以汉语思想，所以便用这言语去发表这思想，较为自然而且充分。至于言语的职分本来在乎自然而且充分的表现思想，能够如此，就可以说是适用了。但是我并不因此而赞成国语神圣的主张，我觉得我们虽然多少受着历史的遗传束缚，但国语到底是我们国民利用的工具，不是崇拜的偶像。我所以为重要的并不是说民族系统上的固有国语，乃是指现在通行活用、在国民的想法语法上有遗传的影响者，所以汉语固然是汉族的国语，也一样的是满族的国语，因为他们采用了一二百年，早已具备了国语的种种条件与便利，不必再去复兴满语为国语了。使已死的古语复活，正如想改用别国语一样的困难而且不自然。倘以国语为神圣，便容易倾向于崇古或民族主义，一方面对于现在也多取保守的态度，难于改革以求适用。因此我承认

现在通用的汉语是国民适用的唯一的国语，但欲求其能负这个重大的责任，同时须有改造的必要。

中国以前用古文，这也是国语，不过是古人的言语，现在没有人说的罢了。思想自思想，文字自文字，写出来的时候中间须经过一道转译的手续，因此不能把想要说的话直捷的恰好的达出，这是文言的一个致命伤。文言因为不是活用着的言语，单靠古人的几篇作品做模范，所以成为一套印板似的格式，作文的人将思想去就文章，不能用文章去就思想。从前传说有许多科甲出身的人不能写一封通畅的家信，的确并不是笑话，便是查考现在学校的国文成绩也差不多都是如此。改用国语教授当然可以没有这个弊病了，但是现在的简单的国语，就已足用，能应表现复杂微密的思想之需要了么？这是一个疑问。目下关于国语的标准问题，大家颇有争论，京音国音之争大约已可解决，但是国语的本身问题却还未确定；有的主张以明清小说的文章为主，有的主张以现代民间的言语为主：这两说虽然也有理由，却都不免稍偏于保守，太贪图容易了。明清小说里原有好的文学作品，而且又是国语运动以前的国语著作，特别觉得有价值，然而他们毕竟只是我们所需要的国语的资料，不能作为标准。区区二三百年的时日，未必便是通行的障碍，其最大的缺点却在于文体的单调。大家都知道文章的形式与内容是极有关系的，韵文与散文的界限无论如何变换，抒情的诗与叙事的赋这两种性质总是很明显的，在外形上也就有这分别。明清小说专是叙事的，即使在这一方面有了完全的成就，也还不能包括全体；我们于叙事以外还需要抒情与说理的文字，这便非是明清小说所能供给的了。其次，现代民间的言语当然是国语的基本，但也不能就此满足，必须更加以改造，才能适应现代的要求。常见有许多人反对现在的白话文，以为过于高深复杂，不过“之”改为“的”，

"乎"改为"么",民众仍旧不能了解。现在的白话文诚然是不能满足,但其缺点乃是在于还未完善,还欠高深复杂,而并非过于高深复杂。我们对于国语的希望,是在他的能力范围内,尽量的使他化为高深复杂,足以表现一切高上精微的感情与思想,作艺术学问的工具,一方面再依这个标准去教,使最大多数的国民能够理解及运用这国语,作他们各自相当的事业。或者以为提倡国语乃是专在普及而不在提高,是准了现在大多数的民众智识的程度去定国语的形式的内容,正如光绪年间的所谓白话运动一样,那未免是大错了。那时的白话运动是主张知识阶级仍用古文,专以白话供给不懂古文的民众;现在的国语运动却主张国民全体都用国语,因为国语的作用并不限于供给民众以浅近的教训与知识,还要以此为建设文化之用,当然非求完备不可,不能因陋就简的即为满足了。我们决不看轻民间的言语,以为粗俗,但是言词贫弱,组织单纯,不能叙复杂的事实,抒微妙的情思,这是无可讳言的。民间的歌谣自有其特殊的价值,但这缺点也仍是显著,我曾在《中国民歌的价值》(见《学艺》第二卷)一篇短文里说过:

> 久被蔑视的俗语,未经文艺上的运用,便缺乏细腻的表现力,以致变成那种幼稚的文体,而且将意思也连累了。……所以我要说明,中国情歌的坏处,大半由于文词的关系。

民间的俗语,正如明清小说的白话一样,是现代国语的资料,是其分子而非全体。现代国语须是合古今中外的分子融和而成的一种中国语。

想建设这种现代的国语,须得就通用的普通语上加以改造,大约有这几个重要的项目,可以注意。

一，采纳古语。现在的普通语虽然暂时可以勉强应用，但实际上言词还是很感缺乏，非竭力的使他丰富起来不可。这个补充方法虽有数端，第一条便是采纳古语。无理的使不必要的古语复活，常会变成笑柄，如希腊本了革命的复古精神，驱逐外来语，以古文字代之，以至雅俗语重复存在，反为不便，学生在家吃面包(Psömion)而在学校须读作别物(Artos系古文)。但这是俗语已有而又加入古语，以致重出，倘若俗语本缺而以古语补充，便没有什么问题了。中国白话中所缺的大约不是名词等，乃是形容词助动词一类以及助词虚字，如寂寞、朦胧、蕴藉、幼稚等字都缺少适当的俗语，便应直截的采用；然而、至于、关于、况且、岂不、而且等字，平常在“斯文”人口里也已用惯，本来不成问题，此外“之”字替代“的”字以示区别，“者”替代作名词用的“的”字，“也”字用在注解里，都可以用的。总之只要是必要，而没有简单的复古的意义，便不妨尽量的用进去，即使因此在表面上国语与民间的俗语之距离愈益增加，也不足为意，因为目下求国语丰富适用是第一义，只要能够如此，日后国语教育普及，这个距离自然会缩短而至于无，补充的古语都化为通行的新熟语，更分不出区别来了。但是我虽不赞成古今语的重出，对于通行的同意语，却以为应当听其并存，不必强为统一，譬如疾病、毛病、病痛这三个字，意义虽然一样，其色度略有差异，足以供行文时的选择；不过这也只以通行者为限，若从字典广部里再去取出许多不认得的同意语来，那又是好古太过，不足为训的了。

二，采纳方言。有许多名物动作等言词，在普通白话中不完备而方言里独具者，应该一律收入，但也当以必要为限。国语中本有此语，唯方言特具有历史的或文艺的意味的，亦可以收录于字典中，以备查考或选用，此外不必过于博采，只听其流行于一地方就

是了。方言里的熟语颇有言简意赅的,如江南的“象煞有介事”,早已有人用进文章里去,或者主张正式的录为国语,这固然没有什么不可,不过注音上略为困难,因为用国音读便不成话,大抵只能仍用原意注读才行。至于这些熟语的运用,当然极应注意,正如古奥的故典一般,必须用得恰好,才发生正当的效力,不然反容易毁坏文章的全体风格,在初学者尤非谨慎不可。

三,采纳新名词,及语法的严密化。新名词的增加在中国本是历来常有的事,如唐以前的佛教,清末的欧化都输入许多新名词到中国语里来,现在只须继续进行,创造未曾有过的新语,一面对于旧有的略加以厘订,因为有许多未免太拙笨单调了,应当改良才好。譬如石油普通称作洋油,似不如改称煤油或石油,洋灯也可以改作石油灯,洋火改作火柴,定为国语,旧称不妨听其以方言的资格而存在。中国以前定名多过于草率,往往用一“洋”字去笼罩一切,毫无创造的新味,日常或者可以勉强应用,在统一的文学的国语上便不适宜了。此外艺术学问上的言词,尽了需要可以尽量的采纳,当初各任自由的使用,随后酌量收录二三个同意语,以便选择,不必取统一的方针。但是最重要的还是在于语法的严密化,因为没有这一个改革,那上边三层办法的效果还是极微,或者是直等于零的。这件事普通称作国语的欧化问题,近年来颇引起一部分人的讨论,虽然不能得到具体的结论,但大抵都已感到这个运动的必要,不过细目上还有多少应该讨论的地方罢了。因为欧化这两个字容易引起误会,所以常有反对的论调,其实系统不同的言语本来决不能同化的,现在所谓欧化实际上不过是根据国语的性质,使语法组织趋于严密,意思益以明了而确切,适于实用。中国语没有语尾变化,有许多结构当然不能与曲折语系的欧文相同,但是根柢上的文法原则总是一样,没有东西之分。我们所主张者就是在这

一点上。国语大体上颇有与英文相似之处，品词解说不很重要，其最要紧的事件却在词句之分析，审定各个的地位与相互的关系，这在阅读或写作时都是必要，否则只能笼统的得一个大意，没有深切显明的印象。普通有许多新文章，其中尤以翻译为甚，罗列着许多字样，表面上成为一句文句，而细加寻绎，不能理会其中的意思。这大约可以寻出两个理由来，其一是无文法的杂乱，其二是过于文法的杂乱；一是荒弃文法，以致词不达意，一是拘泥文法，便是滥用外国的习惯程式，以致出国语能力以外，等于无意义：这种过与不及的办法都是很应纠正的。我们的理想是在国语能力的范围内，以现代语为主，采纳古代的以及外国的分子，使他丰富柔软，能够表现大概感情思想，至于现在已不通用的古代句法如“未之有也”，或直抄的外国式句法如“我不如想明从意念中”，（见诗集《红蔷薇》）都不应加入。如能这样的做去，国语渐益丰美，语法也益精密，庶几可以适应现代的要求了。

关于实行的办法，我想应当分三方面去进行；这本来略有先后，但在现今也不妨同时并进，各自去做。

一，从国语学家方面，编著完备的语法修辞学与字典。字典应打破旧例，以词为单位，又须包含两部，甲以汉字分部，从文字去求音训，乙以注音字母分部，从音去求字训。这种事业最好是由“国语统一筹备会”等机关去担任，不过编纂及印刷的经费也是一种问题；目下不能希望有完成大著出现，但是这方面创始的工作实是刻不容缓了。

二，从文学家方面，独立的开拓，使国语因文艺的运用而渐臻完善，足供语法字典的资料，且因此而国语的价值与势力也始能增重。此外文艺学术的研究评论之文，无论著译，亦于国语发达大有帮助，因为语法之应如何欧化，如何始适于表现这些高深的事理，

都须经过试验才有标准，否则不曾知道此中甘苦，随意的赞成或反对，无一是处。

三，从教育家方面，实际的在中小学建立国语的基本。我的意见以为国语教育的目的，当在使学生人人能以国语自由的表现自己的意思，能懂普通古文，看古代的书。小学以国语为主，中学可以并进，不应偏于一面。国语学得很好，而古文一点不懂的人，现在还未曾见过，但是念形式的古文而不懂古书的意义，写形式的古文而不能抒自己的胸臆的人，在中学毕业生中却是多有，据升学试验的约略的统计，总有百分之八十。这便是以前偏重古文的流弊，至今还未能除去，所以国语教育的工具与材料现在虽然还未足用，但是治标的一种改革却也是必要了。以前的教国文是道德教育的一种变相，所教给学生的东西是纲常名分，不是语言文字，现在应当大加改革，认定国语教育只是国语教育，所教给学生的是怎样表现自己的和理解别人的意思，这是唯一的目的，其馀的好处都是附属的。在国语字典和语法还没有一部出版的今日，教育家的困难是可以想见的，但是正因为是青黄不接的时代，教育家的责任也更为重大，不得不勉为其难，兼做国语学家一部分的事业，一面直接应用在教育上，一面也就间接的帮助国语改造的早日完成了。

我于国语学不是专门研究，所以现在所说的很是粗浅，只是供献个人的意见罢了。我对于国语的各方面问题的意见，是以“便利”为一切的根据。为便利计，国民应当用现代国语表现自己的意思，凡复兴古文或改用外国语等的计划都是不行的，这些计划如用强迫也未始不可实现，但我觉得没有这个必要，因为成效还很可疑，牺牲却是过大了。为便利计，现在中国需要一种国语，尽他能力的范围内，容纳古今中外的分子，成为言词充足、语法精密的言文，可以应现代的实用。总之我们只求实际上的便利，一切的方法

都从这一点出来，此外别无什么理论的限制。照理想说来，我们也希望世界大同，有全天下书同文的一天，但老实说这原来只是理想，若在事实上则统一的万国语之下必然自有各系的国语，正如统一的国语之下必然仍有各地的方言一样；将来的解决方法，只须国民于方言以外必习国语，各国民于国语以外再习万国语，理想便可达到，而于实行上也没有什么障碍，因为我相信普通的中国人于方言外学习国语，于国语外学习万国语（或一种别的外国语），并不是什么难事。——不过这第一要是普通人，不是异常、多少低能的人，第二要合法的学习才好；这都是很重大的问题，要等候专门学者的研究与指示了。

（一九二二年）

复古的反动

1922年9月28日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

五个月以前，我作了一篇杂感，说思想界的倾向是正趋于复古的反动，承Q.V.先生给我宽解，以为这是不足虑的。我也相信只要我们能够努力，这些反动都是无能为的，但这是别一个问题，现在我所要说明的只是现今正在进行的反动的两个方向。

现在复古的反动可以分作两路，一是道德的，一是文学的；一是"春秋大义"，一是所谓"我们的小说"。

在报上函电上，近来往往看见"春秋大义"字样，我还记有一位女将军的报捷电文里也说"少读春秋，颇知大义"，我不知道这大义到底是什么，于我们共和国民的生活有什么关系；但我曾经见过一本辜鸿铭所做的英文书，卷首有梁敦彦的题字曰"春秋大义"，因此对于这四个字不禁很有怀疑。我们如不能说辜梁二公是倾向共和的人，便不能不断定现在所提倡的大义是前朝的遗物了。"饿死事小，失节事大"一类的话，仿佛也渐见于文章里面，我想不久大总统

"钦旌节孝"和"世袭云骑尉"的制度就将有人建议实行罢。在事实上旧道德还有很大的惰力,复古运动当然很被欢迎,然而这可以算是新中国的建设么?康张辜梁诸公不足责了,我所不解的是那些遗少,民国的复辟派的论调,何以奇到如此,难道中国的国民性竟会被濮阑德不幸而言中么?

所谓"我们的小说",就是与新文化相反对的小说,这是他们主张者自己所申明的。新文化的精神是什么?据胡适之先生的解说,是评判的态度,是重新估定一切价值。"对于习俗相传下来的制度风俗,要问:这种制度现在还有存在的价值么?对于古代遗传下来的圣贤教训,要问:这句话在今日还是不错么?对于社会上胡涂公认的行为与信仰,都要问:大家公认的就不会错了么?人家这样做,我也该这样做么?难道没有别样做法比这个更好,更有理,更有益的么?"这就是新文化,新思想的态度。反新文化的小说,当然是非评判的,以服从传统为主的文学(?),可以说是"春秋大义"在文学的表现。内容与形式都是传统的,自然容易为群众所"看懂";说忠说孝,诲淫诲盗,都是旧文化所许可的,外面附以似通非通的文句,看下去似乎都是见过的熟语,虽然没有意义,却颇觉得顺口,这是他们所以盛行起来的原因。对于作者,我们也不忍深责,因为以此为糊口之计,也是情有可原的。但是他们声言反对新文化,提倡非评判的态度,引诱读者去崇拜春秋大义,这实在是一件不可忽略的事情。有良心的批评家的职务,应当努力去说明春秋大义不适于共和国情,旧文化不适于现代生活,反新文化的"我们的小说"不是文艺,救援那些被骗的青年们,一方面更应该觉悟去从根本的教育上着手,将来才有完全改革的希望,否则这种反动

是不会绝迹的。因为各中学校的国文[1]教员几乎都是遗老,(自然也有例外,)不是复辟派,即是桐选派;他们的徒弟的知识当然是限于春秋大义与"某生者"的文章了。中学的国文教育如不改良,这些的要求者层出不穷,供给者也就应运而兴,不是单靠言论的力量可以遏止的。因此我们与其对于个人加以掊击,还不如更进一步为事理的评判,并从根本上着手,以求解决之为愈。至如我们——就是所谓"他们"——的能否成功,还须看自己的结合与努力了。

① "文"字处原为空白。



《杂译诗二十九首》小记几则[①]

1922年9月30日作
署名周作人
未收入自编文集

前　记

这几年里读书的时候，看见有些诗歌颇有趣味，便将他们译出，到现在总结起来共得二十五首。我选译这些诗歌，只因为他们的思想美妙，趣味普遍，而且也还比较的可以翻译，并非说诗歌中只有这几篇算最好。又这二十五首的种类及思想也很不一律，所以我特地标明是杂译诗。

一九二二年九月三十日记。

---

① 《杂译诗二十九首》是译诗集《陀螺》中的一组，原题《杂译诗二十五首》，但实有二十九首。其中大部分的诗曾以《杂译诗二十三首》为题于1920年11月1日刊《新青年》8卷3号，《燕子》一首也曾于1920年10月23日刊《晨报副镌》，故各首的后记有可能作于《陀螺》的前记之前。

《鹧鸪》后记

这一首是十三世纪时的歌，据圭勒高支(A. Queller Couch)编的奥斯福大学本《英国诗集》所载译出。

勃路克(S. Brooke)著《英国文学史略》第三十三节论抒情诗里曾说：

> 千三百年顷，我们遇见少数抒情诗，殊多风趣。他们所歌的是春天的物色；树林，其中充满着夜莺画眉的声音；花与太阳，乡村的工作；恋爱的悲欢，与其他愉快的事物。他们都染有法国传奇色彩，然而是英国的背景。这抒情的倾向，始于圣处女与耶稣的颂歌，含着拉丁诺曼恋歌的情绪。这种颂歌在浪游学子的手中，变成了质直的恋爱诗。有许多歌谣起于威尔士沼泽中，多具开尔忒(Celt)民族的感情。有几篇确系英国民歌经人录下的，如《夏天来了》《北风吹呵》皆是，内中都满具对于妇人的爱与对于自然的爱。

《不安的坟墓》后记

叙事的民歌(Ballad)的内容，多述故事，且带些神异的色彩，与普通言情的民歌不同。这一篇据圭勒高支编的奥斯福大学本《英国叙事的民歌集》卷二所载译出。从前曾用古文译过一遍，附加说明，今抄录于下：

> 俗谓生人过于哀悼，令死者不安。一歌云，有兄见形于其妹，语之曰，汝泪湿吾葬衣，永不干燥，令吾寒冷不得安卧。又有儿乞母勿哭，谓在冥间以一壶贮泪，今量太重，不便挈之与

群儿戏云。神怪之事，多以十二月零一日为期，盖由于奇数之神秘，犹中国之言七七四十九日也。

美国庚弥耳（F. B. Gummere）在他的《民歌论》（The Popular Ballad）第二章中挽歌与超自然的民歌项下说：

> 有三首民歌，其中一首最好，都是说精灵世界与死后鬼魂的行事；还有第四首，虽然残缺了，却仍是所有现在的鬼诗里最有名的一篇。《不安的坟墓》是一首简短却是美丽的诗，它的内容与北欧《亚陀》(Edda)里的海尔该（Helgi）第二诗相似，是在色西克斯(Sussex)地方从口传抄录下来的。

所说的最好的歌是《威廉的鬼》，其馀两首便是《不安的坟墓》与《色勿克的奇迹》，第四首有名的歌是《门子井的妻》。

《挽歌》后记

以上三首歌表面上虽然不同，—— 一是悼[1]老人，二是母亲悼女儿，三是悼儿子的，——但有一个中心思想，便是将死与结婚并在一处。这思想起源于宗教上的神人合一的希望，成为希腊古代秘密宗的奥义，经了新柏拉图派的醇化，愈益高上，流入欧洲造成后来的神秘主义。在现代希腊民间，还是一种活的思想，但是没有抽象的意义，所以仍然沿了古代密宗的譬喻，将死与结婚合成一物，以为现世的死便是彼世的结婚。俗语有一句话，“哀中有喜，乐中有泪”，很能表示出他们对于结婚与死两件事的意见。因为希腊

① 原无“悼”字，今增。

结婚还沿用着三千年前的媒婆制，女人全然是家庭的奴隶，所以下半句是那样的说。

《燕子》后记

希腊古代每当春时，小孩们拿着木刻燕子，沿门歌唱，乞得果饵，大家分食。这时所唱的歌名《燕子歌》(Khelidonisma)。

这一首经雅典那思(Athenaeus)书中征引，保存至今。现在据英国西蒙士(J. A. Symonds)著《希腊诗人研究》卷一第十章所引译出。



木　燕[1]

1922年9月译
[译文]署名周作人
未收入自编文集

小孩，给我们开门！小孩，给我们开门！看这木燕的雏儿呵！她的头是涂红的，她的翅子是蓝的。我们知道活的燕子不是这样的；而且凭了菲罗美拉的名，就是现在还有一只，飞过天空；但我们的是用木头刻成的。小孩，给我们开门，给我们开门，小孩！

我们这里是十个，二十个，三十个人，给你拿了涂画的燕子来报告春天回来了。现在还没有花，你收了这白而红晕的棕榈罢。

我们知道你煮着一个包肚，填满了蜜甜的甜菜；昨天你的奴子买了小栗鼠做蜜煎。你看好了自己的筵席，我们所要是不多的。一点炒熟的壳果，一点炒熟的壳果！小孩，给我们一点壳果，给我们一点壳果，小孩！

燕子的头是同新的曙光一样的红，她的翅子是同新月的天色

---

① 法国须华勃作。本篇为《杂译诗二十五首》之一，似未曾单独发表过，现在把它和前一篇放在一起，但译作时间很可能在九月以前。

一样的蓝。你行乐罢！柱廊散给阴凉，树木将在原野上画出他们的影子。我们的燕子预告你蒲桃酒与橄榄油的丰收。倒你去年的油在我们的瓶里，倒酒在我们的壶里；因为——听呵，小孩！——那燕子说她要尝尝呢。倾出你的酒和油给我们的木燕罢！

先前你还幼小的时候，你或者也同我们一样，拿了木燕沿门走过。燕子示意，说她还记得呢。所以请你不要使我们在你门口等候，直到火把都点着了。给我们果子和干酪。倘若你是豪爽，我们将到间壁的家里，那里住着红眉毛的守财奴。燕子将问他要他的兔肉，他的黄包子与烧画眉，我们还要请他投给几片银钱。他将轩起他的眉毛，摇他的头。那时我们将教燕子唱一只歌，你听了要发笑。她将遍城的去唱那红眉毛的守财奴的妻的故事。

须华勃(M. Schwob)一八六八年生，是现代法国的一个有名的文人。所著在小说及文学研究之外，有《拟曲》(Mimes)一卷二十一章，一八九四年出版；模仿古希腊拟曲(Mimiamboi)的结构却能得到希腊精神，所以仍是独立的文艺作品。这一篇据英国勒那理(A. Lenalie)译本译出，是原书的第三章。

菲罗美拉(Philomela)在希腊神话中，本是王女，为其姊报仇，触了主神的怒，将她化为燕子，其姊变了夜莺。



读《野鸽的话》

1922 年 10 月 1 日刊《晨报副镌》
署名仲密
未收入自编文集

李勗刚君的《野鸽的话》出版了，我重读了一遍，略有一点感想，便写了下来。

这种单行小册子的刊行，我以为是极好的，于新文学的前途很有好处。艺术运动的进行，如只靠性质夹杂或以营业为主的杂志去主持，成绩总不能很好，唯有纯粹的同人杂志最为有望，能够有个杂志固然更好了。我希望这小册子是将来文艺界里许多“孤军”的先锋。

《野鸽的话》诚如友人 X 君所说是“质胜于文”，因为里边不免稍有不很圆熟的古语掺入，似乎有欠调和的地方，但是从全体上说来这种朴实真切而有重量的文章颇有动人的力，自然的有一种清新的活气。我们自己做文章或看别人著作的时候，常觉得有些衰弱庸熟的文句缠绕笔端，摆脱不去，仿佛感到吃着肥皂的味道，因此见了青年似的文章不由的不生歆羡了。

著者在这一篇里寄寓他的人生哲学，但文学的趣味还不曾被教训所压倒，而且率直的抒写，不假什么矫揉雕琢，没有那些教训文学的缺点。要说是受了伽谛(Gatty)夫人的“自然界里的譬喻”一类的影响或者也无不可，但在中国也可以说是独创，只要[1]后来的作家注意，不要随意的重复模作就好了。

① “要”原作“在”。



恶趣味的毒害

1922 年 10 月 2 日刊《晨报副镌》
署名子严
未收入自编文集

我在本刊上做过一条杂感，声明要去自修“胜业”，不再来讲无益的闲话，到了现在已经是整整的一年了。但是闲话虽然不讲，胜业也终于不曾修得。近来在《长青》上见胡寄尘《给郑振铎的信》，才知道近来对于文学“有些反动”，觉得沉默是不很对的，还须酌量的发点议论，不要太客气了才行。这是我所以决意打开书房门，出来加入“反反动的运动”里的原因。

我第一要说明，这所谓反动并不是《学衡》派的行动。《学衡》派崇奉卢梭以前的思想，在最初的几期报上虽然也讲过一点笑话，但是比现在的反动思想要稍新，态度也稍正经，我相信等到火气一过之后，这派的信徒也会蜕化，由十八世纪而十九世纪，可以与现代思想接近：他只是新文学的旁枝，决不是敌人，我们不必去太歧视他的。至于胡寄尘所说的反动，那是绝不相同：这些《礼拜六》以下的出版物所代表的并不是什么旧文化旧文学，只是现代的恶趣

味——污毁一切的玩世与纵欲的人生观(?),这是从各方面看来都很重大而且可怕的事。

《礼拜六》派(包括上海所有定期通俗刊物)的对于中国国民的毒害是趣味的恶化。如退一步说,这个责任也可以推给经济制度和旧教育去,因为他们把恶趣味拿去卖钱,实在可以说是社会之过,但我们就事论事,却不能这样的说。一个人得了结核病,是他自己的不幸,但把这病去传染给人,当然是他的责任,在恶趣味也是如此。中国国民最大的毛病,除了好古与自大以外,要算是没有坚实的人生观,对于生命没有热爱。现在所需要的便是一服兴奋剂,无论乐观也罢,悲观也罢,革命文学也罢,颓废派也罢,总之要使人把人生看得极严肃,饮食男女以及起居作息都要迫切的做去,才是真正的做人的路道。可惜中国多是那些变态的人,《礼拜六》派的文人便是他们的预言者:他们把人生当作游戏,玩弄,笑谑;他们并不想享乐人生,只把他百般揉搓使他污损以为快,在这地方尽够现出病理的状态来了,(幸恕我举出狂人喜弄不洁的事来作例。)这样的下去,中国国民的生活不但将由人类的而入于完全动物的状态,且将更下而入于非生物的状态里去了。要说这是"杞忧",或者也未始不可,但是从进化论善种学看来,这种反生物性的人生观的恶趣味,在人的前途上决不是一个好现象。英人戈斯德(Gorst)在《善种与教育》上称英国的坏人为"猿猴之不肖子",这正是极切贴的话。我们为要防止中国人都变"猿猴之不肖子"的缘故,觉得有反抗这派的运动之必要,至于为文学前途计倒还在其次,因为他们的运动在本质上不能够损及新文学发达的分毫。



可怜悯者

1922年10月5日刊《晨报副镌》
署名仲密
收入《谈虎集》

蔼里斯(Havelock Ellis)是英国有名的善种学和性的心理学者,又是文明批评家。所著的《新精神》(New Spirit)是世界著名的一部文学评论。今天读他的《随感录》(Impressions and Comments),看见有这一节话:

> 生长在自然中的生物,到处都是美的;只在人类中间才有丑存在。野蛮人也几乎到处是殷勤而且和睦;只在文明人中间才会有苛刻与倾轧。亨利爱理斯在纪述他十八世纪时在赫贞湾的经历的书中说,有一群爱思吉摩人——特别慈爱他们的小孩的一个民族——到英国居留地来,很哀伤的诉说他们所受的苦难与大饥荒,以至于他们的一个小孩因此被吃掉充饥了。英国人听了只有笑,那些生气的爱思吉摩人便走去了。在那时候,世界上任何地方,有什么野蛮人听了会发笑呢?我

记起几年前曾看见一个人走进火车，把别个旅客放在角里保留他的坐位的毯[1]子丢在一旁，很强顽的占据了这个坐位。这样的一个人，如生在野蛮人中间，存活得下去的么？现在浮在大家目前的善种学理想，即使不能引导我们到什么天国里去，只要可以阻止我们中间比有礼的野蛮人更低级的人类的发生，那就已经有了他的效用了。

我读了不禁想起上海《商报》馆书记席上珍女士缢死的事件。她死在报馆里，据说她的同僚便在旁边做起滑稽诗或拟悼亡诗来。我不忍相信，但是看近来报纸上的滑稽趣味的趋向，我相信这是会有的事。野蛮人虽然会杀人或吃敌人的肉，但看见他的同伴死了，决不会欢喜跳舞的，便是在高等动物界里也决不会，——除了狼以外。

该得诅咒的是那伪文明与伪道德，使人类堕落成为狼以下的地位的生物，——而他们则是可怜悯者。　　（十一年十月）

① "毯"原作"[illegible]"。



私怨的中国

1922年10月7日刊《晨报副镌》
署名子严
未收入自编文集

我有一个现在德国的朋友，他素持私怨说，便是对于中国一切事情，都以私怨一字做根本的解说。譬如说起某甲攻击某乙的著作，他便说这必定是因为他们两个人有私怨的缘故。我当初不肯相信，以为中国人即使是很下流，也何至睚眦必报，有这样的厉害，但是近来却渐渐的觉得他的话颇有道理，虽然不能像他那样的用私怨说来解释一切，至少也可以说明社会上一大部分的事情了。

中国人为什么这样的容易结仇，不肯宽恕别人，这或者由于专制政治的影响也未可知，但我想因为没有教育，不能理解别人的言动，发生误会，确是一个很大的原因。譬如崇科学而破迷信，确是很好的事，但在抒情诗里一听到"我的灵魂燃烧着了"之类的文句，便勃然拂袖而去，似乎不免思想太浅窄了。从这些事件类推过去，可以知道无谓的憎恨必定很多，日后非破裂而为明的争斗，或暗的倾轧，也发出为有作用的言论。可怜的读书人最犯这个毛病，我们

拿起书报来看，通信记事以至随感录之流，几乎都含有私怨与作用的意义，看了真是如金圣叹所说的令人遍身不愉快起来。我于是不得不怀疑到一件事情上去，便是“看书报到底是否有益的事。”



读《红杂志》

1922年10月8日刊《晨报副镌》
署名子严
未收入自编文集

我今天搜求到一本第一期的《红杂志》，读了一遍之后，心里很是舒服，觉得前回对于“有些反动”的忧虑，未免有点神经过敏了。这班“旧文化的小说家”做的都是白话文，间或有以“国学”自豪的朋友，其国学却又欠亨[①]，只落得留下作为话柄；他们的消闲主义虽然我仍旧认为有害，但比较六七年前，也并不见得更厉害，而且反有点衰弱的形势，这是我所以乐观的原因了。

现在且把[②]书中首尾两篇“国学”的著作拿出来谈谈罢。

头一篇是耐庵君的《红杂志说》，嵌了无数的红字，很是切题。我最爱他中间的十比，尤以首两比为最精彩，亟摘录于后（圈点悉依原本）：

---

① “亨”原作“享”。

② “把”原作“纪”。

单秀才之消闲也携红友以俱来矣而红杂志之能遣兴何须借酒以消愁

赵子固之消闲也执红牙以节曲矣而红杂志之能怡情不必狂歌而长啸

这实在是极妙的八股文，凡是略知"旧文化"的人无不有目共赏的，虽然未能入仁在之堂，但也可以说是《启悟集》的正宗了。中国科举停了多年，大家以为斯文丧尽了，不图今日还得见这样老牌的八股文章，这不能不感谢《红杂志》的保存国粹的功劳了。

末一篇是惺轩君的《孤城喋血》，记奉直战争中"固城县"（待查）英雄张念椿的事迹。文中有这几句话，很可研究：

城有驻军可百数。力殊单薄。知难操胜。……

民众经此一激。心头有血皆沸。不期而会者四千人。一声喊杀。城门大开。贼兵刀不及出鞘。马不及加鞍。……

这一节话里所述，倘若不是后边著者注明"此今年五月事也"，我要疑心是长毛时候的事情了。百数的驻军固然难"操胜"了，但不期而会的四千没有枪械的民众怎么便会这样的有力？著者似乎还不曾知道现在的打仗是用枪炮的，因为他明明的说敌军刀不及出鞘，马不及加鞍，可以推知他的想像中的兵队是骑马而使单刀的了。我们虽然见过单挂[1]着长刀的骑兵，但知道他们营里还有一种马枪哩。据说讲这故事的人"客津沽垂七载，见闻自较确[2]实"，大

① "挂"原作"拔"。

② 原无"确"字，今增。

约总不会不知道兵是拿枪的,(所以称作有枪阶级,)或者因为枪字不大古雅,不见经传,所以用旧文化里的刀和鞍去替代,也未可知。——然而这又未免太"以震其艰深"了罢。

福田博士的两番话

1922年10月9日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

日本商科大学教授法学博士福田德三日前在北大第三院讲演，据报中所记梗概中有这几句话：

> 日本国民固未尝要求政府向中国为二十一条之要求者，徒以政府中人，为自己功名利益起见，为此以侵略中国，使日本国民不得不负一分责任，言之殊属痛心。

三年前《晨报》上登过钟君的一封信，题曰《对于福田德三之疑问》，引有法学博士福田德三的关于山东问题的话：

> 照我想来，国际联盟如承认支那这样不合理的要求，日本要维持独立的地位，必须撤回前次的宣言，不再将山东交还支那，应宣布将该地(山东)永远归日本所有。为这事情，就使引

起战争，也所不辞。倘支那对于这方针有点不服，不妨站出来同日本军打一仗看。没有这个觉悟，只弄口舌之巧，要翻弄日本，那是极不堪极可鄙的国；对于这样的国，应照日清战争时的样子膺惩才是。这不但国与国为然，就在法律制裁底下的个人，如无确固之信念，专用口头欺骗，暗中取利，也是最劣等的种类的人，加以铁拳制裁，正是男子汉应做的事。又如英美法诸国对于日本的方针也有不服，不得已，除以武力解决之外别无方法了。（《解放》创刊号第一一五页）

看姓名是一个人，看说话是两个人：钟君的疑问也就成了我的疑问了。



读《笑》第三期

1922年10月13日刊《晨报副镌》
署名子严
未收入自编文集

我看过的《笑》杂志，只有第三期一本，所以现在只就这一本里的东西略略谈谈。

这杂志既名为《笑》，大约是以讲笑话为宗旨的，但看了并不发笑，只觉得皮肤上有点发痒。这倘若不是因为我"看不懂"，便不能不说是他的笑话讲得不好的缘故了。中国本来绝无感情的滑稽，也缺少理性的机智，所有的只是那些感觉的挑拨，听了叫人感到呵痒似的不愉快；这是最下等的诙谐，历来的滑稽文章大都如此，我们原也不能单去非难"笑之撰述者"们的。

这一厚本的中间，我觉得可以注意的还是卓呆君的《万能博士》。他在描写博士住宅的变化里很有许多轻松的想像，但是说板鸭生蛋的一节还要精彩。如那只鸭倒地死后，"看看他的皮肤，有些走油的样子，"可以说是诙谐的好文句。到了篇末，他却用一句俗语双关煞尾，又落了江湖派说书派的恶趣，把前面自然的诙谐都

打破了。卓呆君又有一篇《牛前泼水》，那是完全恶趣味的作品，因为他是因了七夕（第三期系七月出板）和马前泼水两句话杂凑而成的“诗钟小说”，而且根本思想也是可叹的堕落，是一种性的游戏主义。文中有这两句话，“夫妇相处在一起。宛如互相在那里吃菜。……天天吃这么一样滋味无变化的菜肴。实在有些厌了。”就可以当作他的代表意见。为什么性爱不是家常的吃饭，却是贪滋味讲新鲜的吃菜？他们谈“国学”，叹“空气腐败，环境恶劣”的旧文化小说家，对于这问题作何解释？我看卷末有一位名叫牛翁的《今昔美人之比较》，最后一条云“昔日美人之脚，柔软尖瘦如春笋。”很足证明他们一派的统一的态度，我们还用什么道德或艺术的标准去说他，实在是太迂阔了。

那些“我们的小说”本来是“消闲”的东西，给那些觉得活着做人很是无聊想用方法把这生命消费过去的人们去看的东西；不想“消闲”的人去看他们，原是他自己的错呵。



“先进国之妇女”

1922年10月14日刊《晨报副镌》
署名式芬
收入《谈虎集》

在一张报纸上见到这样的一节文章：

> 日本号称先进文明国，而妇女界之黑暗依然如故。记者旅日有年，对于一切政情及妇女问题研究有素，觉日本之妇女与我国之妇女进化之迟速诚有霄渊之别。近日本报虽颇有提倡中日妇女社交公开之说，记者甚赞成之。我先进国之妇女，倘能不分畛域，将不见天日之日本妇女援登衽席，其功德岂浅鲜哉。

日本现代妇女界的情形如何，我并不想来详细叙述，因为我对于这些问题不曾“研究有素”，何苦多来献丑；我所觉得有点怀疑的，是“我先进国”之妇女的进化是否真是“霄”了？老实说，在现今的经济制度底下，就是我们男子界也还不免黑暗依然如故，妇女界

更不必说；夫人，内掌柜，姨太太，校书等长短期的性的买卖，真是滔滔者天下皆是，有谁能够援登别人？《诗经》上说，“我躬不阅，遑恤我后，”真可以给妇女界咏了。再老实的说，中国和日本的妇女在境遇上可以说是半斤和八两，分不出什么霄渊，(在知识上且不去多嘴，)不过中国多了一件缠脚的小事情罢了。别位对于这事不知作何感想，我却是非常的不愉快，觉得因为有这些尖脚的姊妹们在那里走，连累我不但不能够以先进国民自豪，连后进国民的头衔也有点把握不住了。我大约也可以算是一个爱中国者，但是因为爱他，愈期望他光明起来，对于他的黑暗便愈憎恨，愈要攻击：这也是自然的道理。这位记者旅日有年，因此把本国的情形忘记了，原也不足为奇，不过怕有人误会以为这又是中国的夸大狂的一种表现，所以略加说明。我听说有一位堂堂的专门教授在《地学杂志》上也常常发表这一类的文章，虽然有医生疑他是患“发花呆”的，其实未必如此，也只为往日本去了两趟，把本国的事情忘却净尽罢了。

能够知道别人的长处，能够知道自己的短处，这是做人第一要紧的条件，要批评别国的时候更须紧紧记住：大家只请看罗素评论英国及中国的文章，那便是最好的一个榜样。（十一年十月）

新诗的评价

1922年10月16日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

从南边来的朋友说，那里的中学生(中了他们的复辟派的国文教员的馀毒)很欢迎胡寄尘金大白[①]沈玄庐的(新)诗，以为与古诗相近所以有趣。在报上见一位日本陆军大学教授说，胡适之的《尝试集》里的诗是从"词馀"出来的，所以还好，别人的白话诗都没有根柢，因此无论如何总做不好，不会通行的。

照这样看来，新诗的前途似乎很是渺茫了；然而我想，新诗的评价是很不容易的事，难道就可以信托他们的么？那些中学生和"支那通"怎么会懂新诗呢？

我这样说似乎有点失礼，但是实在情形，无可如何的。中学生诸君的学识我虽然不知道，却知道他们的老师多是复辟派的"国学"家；恰巧在这国学家门墙之下的门人又多是欢迎《大江集》一派的诗，于是我那失礼的话也就不幸而适用。他们要是说懂诗，也只

① "金大白"即"刘大白"。

懂旧诗，——念着仄仄平平，领略一点耳头的愉乐罢了。

至于日本的“支那通”，所熟悉的是政情军情，遗老遗少的心理，青社诸公所说的国学和旧文化，说到现代人的心情，大约就不大能够理会了。日前我听见一位支那通自夸有前知之明，说中国在十年内必要大乱，我不禁“毛发皆竖”，深信他的话必有把握，不是信口胡说的：譬如近来卖军火送参谋往奉天去，即使造不成大乱，也总可以造成一个小乱了。所以我很相信他们对于中国治乱的预言，因为他们确有实现这个预言的实力，至于文化问题，我便不能十分佩服，正如不能佩服中学生的意见一样。

中国学校里的国文教育的确太不行了，几乎成了遗老遗少们的山寨；然而在日本的支那学界里也缺少明白的人，能够以同情和理解来观察正在挣扎中的现代中国，——至少在职业的支那学者中，可以这样的断言。

〔附注〕 所谓中学生当然是指崇拜大江派的一部分，不是全体，为防患未然起见，特地附加蛇足的注，以免误会。

印度的迷信

1922 年 10 月 18 日刊《晨报副镌》
署名荆生
未收入自编文集

读英国怀台德所著《南印度的村神》一书，觉得他们真迷信得可怕，中国乡村里的社庙祭祀已经比他们高明得多，至少在仪式上总没有那样的可怕了。

我因此不禁幸灾乐祸的想到一句话：印度的早亡大约不是偶然，中国的似亡非亡的存在也不是偶然。

甘地是"世界四杰"之一，他的专问外交不管内政的精神尤为中国人所爱好，在印度的势力当然也颇不小；但是我总怀疑那些用生血拌饭去饲恶鬼的人民能够建造出合理的社会，即使在真英雄的指导之下。

在中国自然是更有希望了，但是悟善社同善社一流的鬼画符又兴盛起来了，再合上智识阶级的排外倾向，也不能说是好的现象。不必待学者们的保证，我也知道义和团是未必会再起来的了，然而从迷信里总不会生出好事情来，说到这里，令人不能不记起今

年春天的非宗教大同盟了。要是他们切实的做去,做到现在,这种迷信总可以少蔓延一点罢。——倘若这是属于别一范围,那么我希望国内另有非迷信大同盟的兴起。

什么是不道德的文学

1922年11月1日刊《晨报副镌》
署名作人
未收入自编文集

汪静之君的《蕙的风》发表以后,颇引起旧派的反对,这原是当然的,也没有什么辩解的必要,因为他们的攻击乃是真正的保证,倘若被他们恭维那就要不得了。但是我最憎恶那些躲在老辈的背后,动辄拿了道德的大帽子来压人的朋友,所以对于《学灯》上的胡梦华君的文章禁不住要来说几句话。

胡君批评《蕙的风》的话最重要的是"有不道德的嫌疑","故意公布自己兽性冲动","变相的提倡淫业","应当严格取缔"!我不知道汪君情诗之所以不道德,因为什么缘故:是因为讲性爱呢,还是因为讲的欠含蓄呢?倘若是因为欠含蓄,那么这是技术上的问题,决不能牵涉到道德上去。然则他的不道德,一定是由于讲性爱了。我不明白为什么性爱是如此丑恶,至于不能说起,至于会增加罪恶?我想论者如不是自残支体的禁欲主义者,便没有是认我这个疑问的资格。倘或以为这是做得说不得的,那是可怜的伪善者,

还够不上理学家的称号。中国即使性教育一点都不发达，青年的意志也还不至于这样变态的薄弱，见了接吻拥抱字样便会堕落到罪恶里去。世界上有什么地方，在文学上禁用这些字样？英美的勃来克惠德曼的话不去引用也罢，因为他们都是"堕落派"，至于圣书里的诗文，那便是纯正的"批评家"也没有敢于指斥的勇气了罢。（参考《中华新报》双十节增刊中胡君论文。）请看《雅歌》里的这一句话，"你的嘴唇滴蜜，好像蜂房滴蜜"，比"那样的亲吻异样甜蜜"如何？曼殊大师译《留别雅典女郎》第二三节中的"骈首试香腮"（虽然原文意思略异）和"朱唇生异香，猥近侬情切"又如何？莎士比亚现在成了文宗了，但他的 Venus and Adonis（听说）却有被现代绅士抹杀的部分；歌德与雪利都是文豪了，但当时英德传统的批评又何尝不斥他们为"无行文人"呢。倚了传统的威势去压迫异端的文艺，当时可以暂占优势，但在后世看去往往只是自己"献丑"，在文学史上很多这种前车之鉴，不可不注意一点。《波伐理夫人》和《结婚》的公诉事件，在当日岂不是自命为维持风纪的盛举，却只落得留作法利赛人的卑怯的证据罢了。所谓严格取缔是否即用法律的制裁，没有说明，不好任意断定，但是不得不说是同一派路，因为无论凭了道德或法律的神圣的名去干涉艺术，都是法利赛人的行为。

怎么叫作"变象的提倡淫业"，我实在不明白。即使论者怀着最急进的思想，认一切由经济关系而发生的性行为都是卖淫，对于自发的舍身的取予当然认为正当，为超善恶的了。现在却以提倡淫业作为汪君的情诗的判语，真令人不能揣测其真意之所在。至于论者又把"十八摸"与春宫和《蕙的风》牵扯在一起；或者有人听了要觉得骇然，我却并不想去责难他，因为我相信艺术上的确可以有十八摸与春宫的分子，雅歌与《神曲》里 Francesca 和 Paolo 场面

的插画(陀勒所作?),在法利赛人看去正是春宫一类的东西呀。英诗人斯温朋说,"世间唯一不洁的物便只是相信不洁的念头。"这句话的确不错,十八摸与春宫不在别处,便只在法利赛人的脑子里。

有人对我说,我的话未免太认真了。中国的惯例,凡是同乡同学同业的人,因为接触太近,每容易发生私怨,后来便变成攻击嘲骂,局外人不知此中的关系,很是诧异,其实并不足为奇;譬如《学衡》派之攻击胡适之君即其一例,所以这回我也不必多事,去管别人的闲事[①]。这话虽然说的也有理由,但我不知汪胡二君的关系究竟如何,所以不敢轻信。又有人告诉我,这位胡君便是以前评过《新月集》译本,相信了广告上的话,坚持说这部诗集是给儿童读的诗的批评家;他因为太相信别人的话,前回上了泰谷儿的当,这回所以又上了汪静之的当了。我将八月份的《学灯》查了一遍,果真有那一篇文章,我也就心中释然,觉得上面的话也可以不说了;但是既然写好,而且中国的法利赛人也还多得很,可以给他们看看,所以仍旧把他发表了。

---

① 原无"事"字,今增。



我的复古的经验

1922年11月1日刊《晨报副镌》
署名作人
收入《雨天的书》

大抵一个人在他的少年时代总有一两件可笑的事情，或是浪漫的恋爱，或是革命的或是复古的运动。现在回想起来，不免觉得很有可笑的地方，但在当时却是很正经的做着；老实说，这在少年时代原来也是当然的，只不要蜕化不出，变作一条僵蚕，那就好了。

我不是"国学家"，但在十年前后却很复过一回古。最初读严几道林琴南的译书，觉得这种以诸子之文写夷人的话的办法非常正当，便竭力的学他。虽然因为不懂"义法"的奥妙，固然学得不像，但自己却觉得不很背于迻译的正宗了。随后听了太炎先生的教诲，更进一步，改去那"载飞载鸣"的调子，换上许多古字，（如踢改为踶，耶写作邪之类，）——多谢这种努力，《域外小说集》的原版只卖去了二十部。这是我复古的第一支路。

《新约》在中国有文理与官话两种译本，官话本固然看不起，就是文理本也觉得不满足，因为文章还欠"古"，比不上周秦诸子和佛

经的古雅。我于是决意"越俎"来改译,足有三年工夫预备这件工作,读希腊文,预定先译《四福音书》及《伊索寓言》,因为这时候对于林琴南君的伊索译本也嫌他欠古了!——到了后来,觉得圣书白话本已经很好,文理也可不必,更没有改译之必要:这是后话。以上是我的复古的第二支路。

以前我作古文,都用一句一圈的点句法。后来想到希腊古人都是整块的连写,不分句读段落,也不分字,觉得很是古朴,可以取法;中国文章的写法正是这样,可谓不谋而合,用圈点句殊欠古雅。中国文字即使难题,但既然生而为中国国民,便有必须学习这难题的文字的义务,不得利用种种方法,以便私图,因此我就主张取消圈点的办法,一篇文章必须整块的连写到底,(虽然仍有题目,不能彻底的遵循古法,)在本县的教育会月刊上还留存着我的这种成绩。这是我的复古的第三支路。

这种复古的精神,也并不是我个人所独有,大抵同时代同职业的人多有此种倾向。我的朋友钱玄同当时在《民报》社同太炎先生整夜的谈论文字复古的方法;临了太炎先生终于提出小篆的办法,这问题才算终结。这件事情,还有一部楷体篆书的《小学答问》流行在世间来作见证,这便是玄同的手笔。其后他穿了"深衣"去上公署,那正是我废圈的时候了。这样的事,说起来还多,现在也不必细说,只要表明我们曾经做过很可笑的复古运动就是了。

我们这样的复古,耗废了不少的时间与精力,但也因此得到一个极大的利益,便是"此路不通"的一个教训。玄同因为写楷体篆书,确知汉字之根本破产,所以澈悟过来,有那"辟历一声国学家之大狼狈"的废汉字的主张;我虽然没有心得,但也因此知道古文之决不可用了。这样看来,古也非不可复,只要复的彻底,言行一致的做去,不但没有坏处,而且反能因此寻到新的道路,这是的确可

信的。所以对于现在青年的复古思想，我觉得用不着什么诧异，因为这是当然，将来复的碰壁，自然会觉醒过来的。所可怕者是那些言行不一致的复古家，口头说得热闹，却不去试验实行，既不穿深衣，也不写小篆，甚至于连古文也写得不能亨通，这样下去，便永没有回头的日子，好像一个人站在死胡同的口头硬说这条路是国道，却不肯自己走到尽头去看一看，只好一辈子站在那里罢了。

（十一年十一月）

怀爱罗先珂君[①]

1922年11月7日刊《晨报副镌》
署名作人
收入《泽泻集》

十月已经过去了，爱罗君还未回来。莫非他终于不回来了么？他曾说过，若是回来，十月末总可以到京；现在十月已过去了。但他临走时在火车中又说，倘若不来，当从芬兰打电报来通知；而现在也并没有电报到来。

他在北京只住了四个月，但早已感到沙漠上的枯寂了。我们所缺乏的，的确是心情上的润泽，然而不是他这敏感的不幸诗人也不能这样明显的感着，因为我们自己已经如仙人掌类似的习惯于干枯了。爱罗君虽然被日本政府驱逐出来，但他仍然怀恋着那"日出的国，花的国"的日本。初夏的一天下午，我同他在沟沿一带，踏着柔细的灰沙，在柳阴下走着，提起将来或有机会可以重往日本的话，他力说日本决不再准他去，但我因此却很明了地看出他的对于

① 曾收入晨报版《自己的园地》，为"杂文二十篇"之十四，在《泽泻集》中为《爱罗先珂君》的第二篇。

日本的恋慕。他既然这样的恋着日本，当然不能长久安住在中原的平野上的了。(这是趣味上的，并不是政治上的理由。)

他是一个世界主义者，但是他的乡愁却又是特别的深。他平常总穿着俄国式的上衣，尤其喜欢他的故乡乌克拉因式的刺绣的小衫——可惜这件衣服在敦贺的船上给人家偷了去了。他的衣箱里，除了一条在一日三浴的时候所穿，缅甸的筒形白布袴以外，可以说是没有外国的衣服。即此一件小事，也就可以想见他是一个真实的"母亲俄罗斯"的儿子。他对于日本正是一种情人的心情；但是失恋之后，只有母亲是最亲爱的人了。来到北京，不意中得到归国的机会，便急忙奔去，原是当然的事情。前几天接到英国达特来夫人寄来的三包书籍，拆开看时乃是七本神智学的杂志，名《送光明者》(The Light-bringer)，却是用点字印出的：原来是爱罗君在京时所定，但等得寄到的时候，他却已走的无影无踪了。

爱罗君寄住在我们家里，两方面都很是随便，觉得没有什么窒碍的地方。我们既不把他做宾客看待，他也很自然的与我们相处：过了几时，不知怎的学会侄儿们的称呼，差不多自居于小孩子的辈分了。我的兄弟的四岁的男孩是一个很顽皮的孩子，他时常和爱罗君玩耍。爱罗君叫他的诨名道，"土步公呀！"他也回叫道，"爱罗金哥君呀！"但爱罗君极不喜欢这个名字，每每叹道，"唉唉，真窘极了！"四个月来不曾这样叫，"土步公"已经忘记爱罗金哥君这一句话，而且连曾经见过一个"没有眼睛的人"的事情也几乎记不起来了。

有各处的友人来问我，爱罗君现在什么地方，我实在不能回答：在芬兰呢，在苏俄呢，在西伯利亚呢？有谁知道？我们只能凭空祝他的平安罢。他出京后没有一封信来过。或者因为没有人替他写信，或者因为他出了北京，便忘了北京了：他离去日本后，与日

本友人的通信也很不多。——飘泊孤独的诗人，我想你自己的悲哀也尽够担受了，我希望你不要为了住在沙漠上的人们再添加你的忧愁的重担也罢。（十一月一日）



小杂感三则

1922年11月8日刊《晨报副镌》
署名式芬
未收入自编文集

一

人生只是纠缠罢了。纠缠以外，可以说是更无什么人生；和谐平和种种，无非是人造的不能实现的空想。但是正因为他是这样的不可能而人生又实在只是纠缠，所以我们对于这些空想感到十分迫切的要求。——这也因为此种要求正是很大的纠缠之一啊。

二

在路旁听见骆驼的叫声，觉得人类之能说话真是至不容易的事情。然而到了单牌楼[①]，看见右边两个人破口对骂，左边几个人拿着多种是非不很明了的日报叫卖，我又感到人类的言语的浪费了。这大约可以称为爱罗先珂所说的“恩惠之滥费”。

---

① “单牌楼”前疑脱去一字。

三

才在副刊上见到《怀爱罗先珂君》的文章，他却已经回京了。听他讲芬兰的情形，很使人感动。他说在那里拿钱给马车夫或站夫，如有多馀，他必定找还。饭店中价目每餐五马克十马克以至二十马克，店里没有伙计，客将钱付给柜上，各就定价的食桌上亲自分取食品，吃到饱而后止，并没有什么人监督着。这是何等纯朴而崇高的风俗呀！



关于重修丛台的事

1922年11月12日刊《晨报副镌》
署名周作人
收入《谈虎集》

今年暑假中，燕京大学的王德曦黄文宝二君往邯郸去调查社会的状况，见到丛台故址，于是集款重修，教我写一篇文字。我于文章既非所长，又未尝亲到丛台，当然没有什么话可说，惟有关于保存古迹的事却略有一些意见，所以就写了下来。

保存古迹这一种运动，在开化的国里大抵是有的。保存的目的可以分作两重，一是美术的，二是历史的；但是古迹未必都有美术的价值，所以这第二重的意义便占了重要的位置。法国芒达伦贝尔（Montalembert）曾说，"长远的纪念造成伟大的国民"，可以算是简明的解释。这长远的纪念的效用，并不在使人追慕古昔，想教地球逆转过来，乃是唤起一种自觉，瞻望过去即是意识将来，这是所以能使国民伟大的缘故。历史的古迹正如一块路程碑，立在民族的无限的行程的路旁，一方面纪录经过的里数，一方面也就表示辽远的前路，催促行道者去建立其次的路程碑。王羲之在《兰亭

序》上说,“后之视今,亦犹今之视昔。”这虽是达观的话,但若积极的用来,也就可以当作怀古的心情的一种解说了。

中国对于古迹是向来重视的,也常有修整保存的举动,但一般的意见不免偏于追慕古昔,而且保存也很不得法,这是极可惋惜的事。即如在我故乡的兰亭,原是有名的古迹,地方上也颇知注意,常加修理,所以屋宇也极整齐,然而布置不甚合宜,近来又由一个布商监工改造,以致俗恶不堪,游兰亭的人只在驴背上稍得领略山水之美,一到门前,却反而索然兴尽了。还有大同的石佛寺,现存无数雕像,本不愧为东亚伟大美术之一,但也多被修整所害:佛像一经俗工的髹漆,全化为喇嘛庙里的菩萨,使真的美术家见了恨不得撕去这些金碧,还他本来的残缺而有荣光的面目;又有“保护”石窟的兵警驻扎,更无形的帮助着破坏的自然力的进行。就这两件事看来,可见中国对于保存古迹的办法实在太欠讲究,因此也就知道对于保存古迹的道理不很分明了。

据王黄二君说,这回丛台的修葺,与先前的办法颇有不同,既不去故意的做出什么流觞曲水来,也并无一些金碧的涂饰,单是开辟一块地面,修理几间房屋,仿佛公园模样,可以供公众的游览:这方法却是极好的,丛台的来源未必引起大家很深的感兴,但邯郸就是很可记念的地方,从中提出一个丛台来做代表,也正是合宜的办法。保存美术的古迹,当然须用别种的计画,至于平常的历史遗迹,却只须如此也就十分适当了。

(一九二二年十一月三日,在北京记)



介绍和尚们的四篇“忠告”

1922年11月13日刊《晨报副镌》
署名荆生
未收入自编文集

在朋友那里见到一本北京“觉世报社”发行的小书；内分甲乙丙丁四篇，都是什么忠告，（因为名目太长，不具录，）不知系何人所作，但看去似是和尚手笔。其中很有妙语，今抄录几句，以见一斑。

（1）夫新学者，乘时势潮流危言悚论，推倒科名朝士，为争权夺利，一种新假面具也。

（2）使世界改良教育者，悉以僧道为轨范。

（3）彼办小学卒业生，……确似沐猴而冠，牛马而襟裾。

（4）彼大学中，所讲哲学心理学论理学进化学神怪学等，或凭人身幻识，或偷佛学皮毛，或窃印度九十五家外道学派之理想，略加己见，妄诩发明，㧟愚惑众，棼如治丝，盲如摸象，……坏世道人心，日趋于惨酷无情物质主义等偏害教育，酿成世界大战争，更酿成大武力大政党家大资本家大地主家

等专制，使为恶愈进步者。

(5)[①]依佛学《百法明门论》中“名身法”，编成《名身学》，使初级学童能诠宇宙万有之自体。

(6)中华不然，一字一音，由小至大，亦无异同，方便无量。

(7)科举时代，善教授者，十一二岁，可成通才，以取科第。

(8)定成多级学制，试验十馀年，小学卒业，所呈效果，狂而已矣，愚而已矣。

(9)昏瞀[②]之徒，……且咎国文为无用，更于小学校，又专用俗语教授法……奈何于小学中，弃理想高尚之文言，教卑劣无稽[③]之俗语。……颠倒迷乱，误我国民矣。

以上九条，真是“精神文明圆满学说”的结晶，比王敬轩先生的宏论，要高出十倍了。我看了之后，不禁发出两种感想。一是感慨，和尚们的代表怎么会思想这样的卑陋，文字又这样的欠亨；遥想大胆的创造译经及语录文体的古德的魄力，真不胜今昔之感。二是杞忧，和尚们反对没收寺产，原是当然，但因此而任意攻击教育及科学，有仇学排外的倾向，不是可以轻轻看过的。非宗教大同盟说，宗教与科学不并立，我当初不很相信，照现在看来却似乎大半可靠了。我并不想什么灭法，但总觉得和尚们不去撞钟击鼓拜佛念经，而分发传单，干涉教育学问的事情，实在是“颠倒迷乱”，无论非不非宗教的人都应该给他们一个“忠告”，请他们不要再这样的发昏下去。

---

① (5)原作(4)，以下悉误，今改。下文“以上八条”之“八”亦改作“九”。

② “瞀”原作“冒”。

③ “稽”原作“几”。



冥土旅行[1]

1922年11月15日刊《小说月报》13卷11号
[译文]署周作人译
收入《冥土旅行》

哈隆(Kharon)——义云亮眼,渡鬼魂往冥土者。

克罗妥(Klotho)——义云纺女,运命三女神之一,司纺绩生命之缕者。

赫耳美思(Hermes)——义云急驱,神之使者,又司送新死鬼魂往冥土,故亦称送魂使者(Psykhopompos)。

众鬼魂　其中有犬儒古尼斯科思(Kyniskos 小犬),霸王默伽本德斯(Megapenthes 大忧),皮匠密古罗斯(Mikyllos)等。

拉达曼都斯(Rhadamanthys)——冥土判官。

谛西福纳(Tisiphone)——义云报施者[2],报仇三女神之一。

---

① 古希腊路吉亚诺思作,据 Fowler 氏英译本译出,晚年又据希腊古文原本重译一过,题为《过渡》,为《卢奇安对话集》之第六篇。

② "者"原作"音"。

灯，床——见证。

哈 克罗妥，你看这个情形罢；一切都已妥贴，只等着开船了；船舱已经庳好，桅杆竖起，风篷挂上，桨都架在桨眼里了；我们不曾起锚开船，不是我的错处了。船上还没有一个乘客，这是你所看见的；在这期间，我们本可往复三次了。天就要晚了，却还整天没有赚到一个铜子！我知道后文是怎样的：冥王将以为我是办事不行。其实这不是我应该负责，却是那个押送货物的我们的好绅士（案指赫耳美思）。他正同平常的凡夫一样，他在上边喝了一口忘川(Lethe)的水，忘记回到我们这里来了。他大约是在那里和孩子们角力，或者弹他的竖琴，或者显他的谈天的本领；或者他是打劫去了，那个无赖，据我所知道，这在他是一天的事情了。他是渐渐的太放肆起来了：他应该记得他是也属于我们的，他的一半。

克 是了，是了，哈隆；或者他是很忙。宙斯(Zeus)在上边的世界里，也会有什么特别的事情叫他去办；你要记得，他也有用他的地方。

哈 但是这并不是说他就可以过分的使用他了。赫耳美思是公共的所有。在他应当去了的时候，我们不曾强把他留住在这里。不，我知道这是怎么一回事。在我们这地方，所有的东西只是烟雾，阴暗与昏黑，而且得不到吃的东西，除了水仙花，奠酒，祭祀的饼和肉。在那边天上，一切都是光明，有充足的仙食和无穷的神酒。他喜欢逗留在那里，是不足为奇的。他离开我们的时候，那是飞去的，好像他是从牢狱里逃出去的一样。但是在应该回来的时候，他是徒步走着，好容易才能走到哩。

克 是了，现在且不去管他。你看，他走来了，还带着好一大队的乘客，或者还不如说好一大群罢；他用了他的棒赶着他们前

行，正如赶着这许多山羊。但是这是怎么的？一个人是捆着，别一个人正看着高兴；有一个人肩下斜挂着一只口袋，手里拿着一枝棒，一个相貌暴烈的汉子：他驱使着别人走动。你看赫耳美思罢。全身是汗，脚上满是灰尘了！看他怎样的喘息；他是完全喘不过气来了。什么事，赫耳美思？请你把一切都告诉我们；你似乎很受了累了。

赫　这件事情，就是因为这个无赖逃走了，我不能不去追他回来。我告诉你，这次的过渡我几乎要同你们失了信了。

克　他是谁？他为什么要逃走呢？

赫　他的动因是很明了的：就是他想还是活着的好。他是一个什么王或是霸王，因为我听他很悲惨的悼叹已经失掉的幸福，所以知道。

克　那个呆子真想逃走，还想去延长他的寿命，在运命之丝已经割断了之后么？

赫　岂但想呢！他本来早已逃脱了，倘使没有那位拿棒的好汉；他帮助我，我们才能够抓住他，把他捆绑起来。自从亚忒罗波思（Atropos 义云无私，运命女神[①]之一，司剪断生命之缕者）将他交付我以后，他一路上迟延落后，把他的脚跟凿进地里去，要使他前进实在不是一件容易事。他又时常起手祝祷或是请求：我肯让他回去几分钟么？他将要使我很是上算的。我自然不肯这样做；这是做不到的事情。——是了，我们刚才走到地府的入口，这个无赖不知怎么的溜脱了，那时我正同平常一样将鬼魂点交给爱亚科思（Aiakos，冥土判官之一），他凭了你的妹子（亚忒罗波思）的发票点数。这个结果是，我们缺少了一个。爱亚科思皱了他的眉，他说

① 原无"女神"二字，今增。

道,“赫耳美思,百事都要规规矩矩的,在这里请你不要弄什么把戏。你在天上这些花样玩得够了。我们这里账目是很清楚的;一切逃遁不过。发票上说的是一千零零四:这是白纸上写着黑字。你交付给我却短了一个,这是怎么的?除非你说你是上了亚忒罗波思的当了。”我听了禁不住面红了起来;我于是忽然想到路上的事情,我周围一看,那个汉子不见了,我知道他一定已经逃走,便尽力的跑去,沿着往阳间去的路去追赶他。我的那位朋友愿意帮我的忙;我们于是赛跑似的走去,等到我们把那逃人捉住的时候,他正已走到泰那隆地方了。这是一件很侥幸的事。

克 哈隆你听!我们却正说赫耳美思的荒唐呢。

赫 是啦,那么我们还等着做什么,好像还迟延得不够似的?

克 真的。叫他们上船去罢。我仍旧到那舷门去,等他们上的时候,在簿子上记下他们的姓名籍贯和死亡的事情,你拿到手就可以装起来了。——赫耳美思,让我们先点小孩罢;我从他们是不会得到什么报告的。

赫 这里,艄公。一总三百个,连弃儿在内。

哈 好货色,我说!——这些只是绿的蒲陶罢了,赫耳美思。

赫 克罗妥,其次是什么呢?那些“无人哭”么?

克 啊,我懂得你。——你把那老人家送上来罢。今天我没有工夫去作考古学的研究。都是过六十岁的;上去罢!他们怎么了?他们不听见我;都老得耳聋了。我想你须得检他们起来,像那些小孩一样,把他们运上去。

赫 他们来了。熟透了的果子,在正当的时令摘下来的:三百九十八个。

哈 不,不;这些不过是蒲陶干之类罢了。

克 赫耳美思,其次把受伤者送上来。现在我可以动手作工

了。告诉我，你是怎么被杀的。不，我还不如看着我的簿子，点呼你们罢。八十四个，应于昨日在米西亚之战被杀。这里边有戈巴勒思，阿克沙德思的儿子。

赫　都到了。

克　为了恋爱而自杀的七个人。又有哲学家谛亚该纳思，因了对于美伽拉娼女的恋爱而自杀的。

赫　你看，他们在这里了。

克　还有那争夺皇位而互相杀死的呢？

赫　在这里。

克　给他的妻和她的情人谋死的人呢？

赫　正在你的前面。

克　现在是那法律的牺牲了，——被杖死的和钉十字架的。那些被强盗所杀的十六个人在哪里呢？

赫　这里；你可以从伤痕上认出他们来。我把那些女人也送上来罢？

克　来罢，还有那死于难船的人们，这都是同样的死法。那些死于疫病的也来，医师亚伽妥克勒思及其他。那里还有一个犬儒派哲学家，应该在几个祭祀的鸡蛋，一个生乌贼的“海加德夜宴”（Hekates deipnon，海加德为月夜女神，司魔法者，每月三十日设祭歧路以禳之）上寿终的；他在哪里呢？

犬儒　我的好克罗妥，我一直站在这里呢。——现在我要请问，我做了什么事，却罚我去受这样无聊的生活？你给我生命之缕几乎有满一纺锤了。我常想割断那个线，就此去罢，但是他总不肯断。

克　我留下你去当人间缺点的批评家和医生呢。过去罢，愿你得到好运。

犬　不，凭了宙斯！先让我们监视这俘虏平安的上了船。听了他的哀求，你的判断怕要变动的。

克　且看罢；他是谁？

默　默伽本德斯，拉古兑斯的儿子；霸王。

克　默伽本德斯，上去罢！

默　不，不，克罗妥女士，许我回去一刻，我会自己走回来的，不要等到被传。

克　你要回去做什么呢？

默　我要求许可去完成我的宫殿，那房屋还只造到一半哩。

克　呸！上去罢。

默　啊，运命之神呵，我并不请求长假。请你给我这一天的工夫，使我可以去告诉我的妻，我的宝藏埋着的地方。

克　不行。这是运命的命令。

默　那么这许多钱都是抛掉不成么？

克　并不抛掉。你不要操心罢。你的表兄弟默伽克勒思会代为管理这些的。

默　啊，了不得！我的那个仇敌么，只是因为我的心好，才没有把他治死。

克　正是那人。他将比你后死四十多年，将完全享受你的后宫，你的衣裳和你的珍宝。

默　克罗妥，你把我的财产都交给我的最坏的仇敌，你太不好了。

克　我的先生，这当初原是古迭玛诃思的财产，是么？你把他谋害了，又在着他的面前宰了他的儿女，这才得到手里的。

默　是的，但那时以后这便是我的东西了。

克　那么，现在你的占据的期限也满了。

默　太太，在耳朵边和你讲一句话；别人都听见不得。——先生们，请回避一步。——克罗妥，倘若你肯放我逃走，我自己保证即日付你现金二十五万元。

克　哈，哈！你的现金还在你的头里来往着么？

默　我把那两个和酒的大碗添上去，怎么样？那是我谋害了克勒阿克列多思而得来的。每个都有两吨重，而且全是纯金！

克　把他拉上去罢。我们决不能叫他自己上船的了。

默　我叫你们做见证。我的城墙，我的船坞都没有完工。我只要五天工夫，去把他们完成了就好。

克　不要紧。现在别人会去照管的。

默　且住！还有一件事，我可以光明正大的要求的。

克　什么呢？

默　许我去完成了波斯的征服；……使吕迭亚来定期朝贡，……为我自己建立一座大石碑，……把我一生的武功都刻在上面。随后再叫我死罢。

克　汉子，这不是一天的放免所做得了的，你大约要二十年左右的工夫才行罢。

默　啊，但是我十分情愿留下抵押品，保证我的急速回来。不，我还可以拿出一个替身来，倘若你要；——我所挚爱的他！

克　你这厮！你多少次祈祷愿他后死呢！

默　这是多年前的事了。现在，——我看出他有更好的用处来了。

克　但是他不久也就要到这里来了，让我告诉你罢。他将被新王处死了。

默　克罗妥，我希望你不要拒绝我最后的请求罢。

克　这是什么呢？

默　我想知道我去了之后那里是什么情形。

克　可以，你应该得到这个苦痛。你的妻将归了你的奴隶米达斯；他是她的情人已经好久了。

默　我诅咒他。这正是因为她的请求，我才给他自由的。

克　你的女儿将补她的缺，在现在的王的后宫里。随后那些都市给你建造的石像画像都将推倒，——当然是，以供观众的娱乐。

默　没有一个朋友反对这些事的么？

克　谁是你的朋友？谁又为什么该做你的朋友呢？我还须说明那些恭顺的廷臣，颂扬你的一言一动的，都只是为希望或恐怖所驱使——他们无一不是趋炎附势的人，只着眼于自己的私利的么？

默　他们就是这些人，祝宴的时候高呼我的名字，他们奠酒时给我一切的祝福。各人都愿比我早死，倘若他们能够随意；不，他们只凭了我的名立誓哩。

克　是呵。你昨天同着他们的一个人饮宴，这就断送了你的性命。正是你所饮的那最后的一杯酒，打发你到这里来的。

默　呀，我果然觉到一点苦味。——但是他有什么目的呢？

克　啊，你太喜欢打听了。现在你应得上船去了。

默　克罗妥，我有一个特别的理由，想能够再一见天日。我有一个极大的忧苦。

克　这是什么呢？重大的事件罢，我相信。

默　这是关于我的奴隶加利恩的。他知道我死了的时候，他走到我躺着的地方来；这是晚间，已经很迟了；他有许多的时间可以使用，因为没有一个人在我的旁边看守着。他带着我的妾格吕开利恩同来，——（这是一件旧事情，我猜想，）——关上了门，便同她取乐，好像并没有第三个人在房里似的！既然满足了他的情欲

的要求,他才注意到我。他说道,“你这小流氓,我受了你的多少次的鞭打,都不是我的过失。”他说着,拔我的头发,批我的面颊。末了他唾我,又说道,“去你的罢,往受罪的地方去罢!”——于是他走去了。我心中燃烧着怨恨,但是我躺在那里硬而且冷,什么事都不能做。那个淫妇格吕开利恩听见了脚步声近来,把眼睛涂湿了,假装是哭着我;她抽咽着走了出去,一面还叫着我的名字。——只要我能够把他们两个人捉住了……

克 不必多想你将怎样的办他们,还是上船来罢。这时候已到,你应该去受审判了。

獸 谁敢对于一个霸王投他的定罪票呢?

克 对于一个霸王,谁敢呢?但是对于一个鬼魂,拉达曼都斯将要行他的职务了。他是非常公平的,那你就可以知道,他依照各案的情形公平的分配他的判决。现在,不要再迟延了。

獸 可怕的运命,让我去做一个平民,—— 一个穷人罢!我以前是一个王,——让我去做一个奴隶罢!只让我活着就好!

克 拿棍子的那个人在哪里呢?赫耳美思,你同他两个人把他倒拖上去罢。他决不会独自上去的了。

赫 去罢,我的逃奴。艄公,这里是了。请你留心——

哈 不要怕。我们会把他缚在桅竿上的。

獸 来,我应当坐首席呀。

克 为什么呢?

獸 你还要问么?我不是带着十千卫兵的一个霸王么?

犬 唉,傻子呀!你刚才诉说加利恩拔你的头发呢!你且等着,请你尝这棍子的滋味;那时你才知道做霸王是怎么的一回事了。

獸 什么,一个犬儒敢举起棍子来向着我么?你这厮,你忘记

那一天，因为你那尖利刻毒的舌头摇得太放肆了，我几乎要把你钉到十字架上去么？

犬 是呀，现在轮番到你，被钉到——桅杆上去了。

密 奶奶，我怎样呢？我是不算在账里的么？因为我穷，所以我应该最后上船么？

克 你是谁？

密 皮匠密古罗斯。

克 一个皮匠么，你不能等候到你的轮番么？你且看这个霸王；他给我多少贿赂，只想得短期的放免。现在你又不很喜欢迟延，这也奇了。

密 我的运命太太，这是这样的。我在古克罗布思[①]的那允许里，只能得到一点空的安慰；他说道，"乌谛思将被最后吃。"最先也罢，最后也罢，同是那一副牙齿等候着。至于那富人，便和我不同了。我们彼此的生活，正如他们所谓对角似的相反。这个霸王活着的时候，算是幸福的人，也被大家所怕惧，所尊敬。他有他的金子和银子，他的美服，他的马和他的筵宴；他的俊俏的侍童和他的美丽的夫人们，——却须舍了他们一切而去了。无怪他是烦恼了，感着离别的苦了。我不知道这是怎么的，但那些东西却有点像黏竿：人的灵魂黏住在上面，不大容易脱开；他们渐渐的变成他的身体的一部分了。不，这好像是人被锁链缚在一起了，没有东西可以把他敲破；用了强力被拉开的时候，他们叫唤起来，请求宽宥。他

① 译注：古克罗布思（Kyklops），义云圆目，巨人，独眼食人。阿迭修思（Odysseus）航海为其所得，诡称乌谛思（Outis），义云无人。巨人许以最后被食，阿迭修思乘其醉卧，将独眼刺瞎而遁。巨人大呼，"我为乌谛思所杀了！"同类闻声而来，曰，"你为无人所杀，当系天罚，无能为力。"事见希腊史诗《阿迭修思故事》（Odysseia）中。

们在别的事情上着实胆大，但是倘若把这冥土的路指点给他，他们便变成懦夫了。他们要回过头去，永远望着他们所留下的东西，无论是怎么远了，——好像那些生了相思病的人。那边的呆子也正是这样的：我们走着的时候，他却想逃回去了，随后又是那样的请求，使你听得麻烦起来了。至于我呢，我在世上没有什么留恋：田地和马，银钱和财产，名誉，肖像，——我一样都没有；这个便是我的全副装束了。我只要亚忒罗波思一点头，——我那时正在做一只靴子，我立刻抛下了皮刀和牛皮，跳了起来，也不等穿好鞋子或是洗掉手上的靴墨，却一径加入行列，喔，而且还走在前面，只向对面望着；我没有东西遗留在后边，可以值得我的回顾的。老实说，一切的事都似乎很好了。一切平权，没有一个人比他的邻人更好；这是很中我意的。据我的研究所得，在这国度里没有讨债的，也不收税；还有更好的是冬天没有寒颤，没有疾病，没有上等人的蹂躏。一切都是和平。桌面是翻过来了：笑的是我们穷人；这是那些富人要去呻吟，要觉得不舒服了。

克　我的确看见你刚才正笑着哩。这是什么事特别使你高兴呢？

密　最好的女神，我告诉你。我住在一个霸王的间壁，我留心看他家里的一切的事情；在我看去他正是一尊真正的神灵了。我看见那刺绣的紫衣，成群的廷臣，金子，珍饰的酒杯，银脚的躺椅。我想，这才是幸福了。至于他的大餐做好时候的香味，我真是当不住了；这样的快乐似乎是超人间的了。还有他的高傲的容态，庄严的步相和高大的车子，都使观众不禁钦敬。似乎他一定要比别人更是端整，要更高一尺半罢！但是他死了的时候，样子很委琐，他的所有的华丽都没有了；虽然我笑自己要比笑他更其多，因为我原来只凭了烧烤的香味，崇拜那些渣滓，又把拉该台蒙的海蜗牛的血

(古代的紫色染料,紫衣系王所穿)当作幸福看哩!还有那个放重利的格尼封,懊悔他不曾尝过财富的滋味而死,把他的钱都留给了他的最近的亲戚,他的养子,浪费的罗陀哈勒思,虽然他本来可以自己享用的。我看见他的时候,我笑得似乎要止不住了:试想他平常的样子,青白枯槁,满脸忧虑,在他身上只有指头总算有钱的,因为他们有金子数,—— 一点一点的把钱刮了拢来,却只给那幸运的骄儿罗陀哈勒思顷刻中消费净尽!——但是我们现在还等什么呢?在路上还有工夫够看他们哭丧着的脸,尽量的去笑哩。

克 上船去罢,那么船夫可以起他的锚。

哈 怎的,怎的!你做什么呢?这船已经满了。你等到明天罢。我们在早上可以渡你过去。

密 你怎得把我留下,——一个一昼夜的鬼魂?我通知你,我要在拉达曼都斯的面前告你去。呸,船已经开了!我独自被遗下在这里了。但是,且住,为什么不跟了他们游泳过去呢?即使我困倦了也不打紧,死人未必再会溺死罢。而且我本来也没有一个铜子去付渡船钱。

克 密古罗斯,住了!你不能这样的渡过去:是不准的。

密 哈,哈!我将先到那边了,我可以相信。

克 这是不行的。我们须得追着他,把他拉起来。……赫耳美思,你拉他一把罢。

哈 他上了来坐在什么地方去呢?我看,我们挤的满满了。

赫 坐在霸王的肩上,你说怎样?

克 好个计较。

哈 那么你坐上去罢,叫那个流氓的背脊发痛。现在我们一路顺风罢!

犬 哈隆,我还不如当场把实情告诉了你罢。我的过渡的那

一个铜子是无从出的;我只带着我的口袋,你看,和这根棍子。但是你倘若要人帮你戽水,我是在这里;我也能够拿一枝桨;只要给我一枝结实的桨,你就决没有什么废话可说了。

哈　那么,你去扳桨罢,我不再问你要渡船钱了。

犬　我可以唱一支曲么?

哈　大可以唱,倘若你有一支航海歌在那里。

犬　我有好几支哩。但是,你看,反对的东西唱起头来了:一支哀歌。这是我所敌不过的。

鬼魂们　啊,我的田地,我的田地呀!——唉,我的钱,我的钱呀!——告别了,我的宫室呀!——那厮将要花费净尽的成千的金子呀!——唉,我的孤弱的儿女们呀!——试想我去年所种的蒲陶树呀!谁呢,唉,谁将去摘那蒲陶呢?——

赫　密古罗斯,你为什么不说一声啊或是一声唉呢?鬼魂渡过这条河而不作呻吟,这是很不合规则的。

密　你去罢。我要那些啊同唉做什么呢?我正享乐这趟旅行哩!

赫　但是,呻吟一两声罢。这是必须的。

密　那么,倘若必要,我就开始罢。——告别了,牛皮,告别了。唉,鞋底,旧鞋底呀!啊,旧的靴子呀!我真不幸呀!我将不再饿着从早上坐到夜里;将不再在冬天赤着身子,赤着脚,牙齿相打着,上下的走了!我的皮刀,我的钻子,将为别人的东西了!谁的,唉,谁的呢?

赫　好,这也就够了。我们将到那边了。

哈　等一会罢!请大家先给渡资。你的钱呢,密古罗斯?别人都付了;一个铜子。

密　你未必真想从可怜的皮匠拿一个铜子罢?哈隆,你说着

玩笑罢咧；否则就是他们所谓“空中楼阁”了。我还不知道你的铜子是方的还是圆的呢。

哈 这一趟赚钱的旅行，真是的。然而，——都上岸去罢！我还得去载那些牛马狗和别的牲畜。现在是轮到他们了。

克 赫耳美思，你便一路照管他们前去。我渡回去，要去看那些支那人，印度爸和海拉妈。他们为了争疆界而开战，此刻正互相杀着呢。

赫 鬼魂们，来罢，让我们前去；跟着我，排作单行。

密 阿呀，好暗呀！美貌的末吉洛思现在在哪里呢？这里是分不出辛密赫和苐吕纳来了。一切的颜色都是一样，没有什么美不美的问题了。呀，我以前觉得很旧的那外褂在这里却同紫袍一样的及格：暗黑把两面都遮过了。古尼斯科思，你在什么地方？

犬 你听着，我在这里。我们可以同走。你说怎样？

密 很好，你把手给我。——我想你曾经受过厄娄西斯的密戒罢？那里情形想必有点同这个相像，我猜想？

犬 很相像。你看，那边来了一个拿火把的人：凶猛可怕的太太。或者是，一个报仇女神么？

密 看去很是相像。

赫 谛西福纳，他们到了，一千零零四。

谛 到得正好。拉达曼都斯正等着呢。

拉 谛西福纳，带他们上来。赫耳美思，他们应该上来的时候，你点呼他们的名字。

犬 拉达曼都斯，倘若你爱你的父亲宙斯，请你先把我审查了。

拉 为什么呢？

犬 有一个鬼魂，他在世间的种种恶行，我现在极想来把他告

发。要使我的见证有点价值,你必须先相信我自己的性格和品行。

拉 你是谁?

犬 公祖,我是古尼斯科思,一个哲学的学生。

拉 上来受审判罢;我就先收受了你。赫耳美思,叫原告人等上来。

赫 有人对于这个古尼斯科思有什么控诉者,上前来。

犬 没有一个人!

拉 唉,但这还不够,我的朋友。脱去你的衣服,我且一看你的火烙印。

犬 火烙印?你在什么地方去找这些东西?

拉 凡夫并不曾犯过罪,但是他带着罪恶的秘密记录,印在他的灵魂上面。

犬 我脱得精光了。现在看那"火烙印"罢。

拉 从头顶到脚跟都是干净,只有三四块很淡的痕迹,几乎看不出来了。喂,这是什么缘故呢?这里有几处表示铁印的痕迹,却又显然的擦去或是挖去了。古尼斯科思,你怎样的说明这个原委?你怎样重得这一身干净的皮张来的呢?

犬 在先前的时候,我还不懂道理,过着一种恶生活,因此得到了许多火烙印。但是自从学习了哲学以后,我渐渐的从我的灵魂上把一切的疤记洗去了,——感谢那可佩服的洗涤的效力。

拉 你到那福地(Elysion)去罢,在那里你可以得到上好的伴侣。但是在你未去以前,我们须得先听你的对于那个霸王的弹劾。——赫耳美思,叫第二个鬼魂来。

密 拉达曼都斯,我的是一件很小的事情,我不要你多费工夫。我早已脱光了,所以请你就审我罢。

拉 你是什么人呢?

密　皮匠密古罗斯。

拉　很好，密古罗斯。干净的再也没有了，各处都没有一点痕迹。你可以和古尼斯科思同去。现在是那霸王了。

赫　传默伽本德斯，拉古兑斯的儿子。你往哪里去呢？这边来！这厮，霸王！谛西福纳，撮着颈项，抓他上去！

拉　古尼斯科思，你的告发和你的证据呢？被告在这里了。

犬　这里实在是无须什么告发。你从他身上的痕迹就可以知道他的为人了。但是我的话也足以揭发他的隐密，使他的性格更容易明了一点。当作一个公民所论的这个恶物的私德，我可以不必多说了。率领了一群卫兵，又借了无法无天的党羽的帮助，他反叛自己的故国，建立起不法的统治来。没有审判而被他处死的人须以千计，因没收他们的财产，才造成他的巨富。自此以后，没有一样可以想到的恶事，他不曾做过的。他的不幸的市民受尽一切的凶残与侮辱。处女们被污，少年们被辱，人民的感情各样的被伤害了。他的无礼的傲慢，他的对人的强横的态度，是这样厉害，无论你的那一种判罪都不能相抵。一个人还不如去定睛看那炎炎的太阳，比看那个霸王更要安全些。至于他的刑罚的精细残酷，那是形容不尽，而且就是他的亲友也不能免。这一项告诉并不是没有十足的证据，只要你召集那些被害的一问便明白了。——不，他们无须召集；你看，他们都在这里了；他们围绕着，好像是要把他扼死了。拉达曼都斯，这些人都中了他的恶计，因而被害。有的是因为他们妻女的颜色，为他所注意；有的是因为儿女被污的怨恨；有的是因为他们的财产，有的又是为了他们的理解，他们的节制，和他们对他的行为的固定的非难。

拉　恶汉，你对于这个有什么话说呢？

默　我犯了所说的那些谋杀。至于其馀的，那些奸通污辱和

诱拐，都是诳话。

犬 拉达曼都斯，关于这几项，我也能够去找出见证来。

拉 呃，见证？

犬 赫耳美思，请你传他的灯和床。他们会到来做见证，陈述他们所知道的他的品行的实情。

赫 默伽本德斯的灯和床，进法庭来。好，他们应召来了。

拉 现在告诉我，你们所知道的关于默伽本德斯的事情。床，你先说来。

床 古尼斯科思所说的都是真话。但是，拉达曼都斯先生，我实在不大愿意说起这件事来；我的头上常有这样奇怪的事情出现。

拉 你的不愿意说，便是一切的最有意义的见证了。——灯，现在你说罢。

灯 白天里所做的事我不曾见到，因为我不在场。至于他夜里的行为，愈少说愈好。但是，我见过好些奇异的事情，实在奇异得厉害。那时候我屡次故意的不再吸油，想独自熄掉了，但是他总把我拨了上来。这实在就够使一盏灯得到坏名声了。

拉 口头证据已经够了。现在你脱去那件紫衣，我们且看你的火烙印是怎样。阿唷，这个人简直是一面网文！印得遍身乌青了！那么我们给他什么刑罚呢？火河(Pyriphlegehon)的洗澡么？或者还是三头犬(Kerberos)的慈悲呢？

犬 不，不。请恕我，——我有一个新的计较，正与他相宜的一种办法。

拉 什么呢？你提示我，我很感激。

犬 我猜想，平常亡魂都要喝一口忘川的水罢？

拉 正是。

犬 让他是一个特别的例外。

拉 这是什么意思呢?

犬 他的世间的荣华与权力永远在他的心上,他的手指永远忙着数那幸福的项目;——这是一种重罚哩!

拉 真的。就把这个作为那霸王的判决。把他带着镣铐放在丹泰洛思(Tantalos,宙斯子,被罚入地狱中)的旁边,——永远不忘记世间的事情。

路吉亚诺思(Lukianos)本叙利亚人,生于二世纪时,在希腊罗马讲学,用希腊语作讽刺文甚多。此篇本名《上岸》(Kataplous),用问答体;他的这种对话(Dialogoi)用了散文的哲学问答的体裁,写出古喜剧的精神,开创新体,为后世所宗。所作各对话中,有《娼女问答》三篇,曾由我译出登在《晨报》附刊上。 (一九二二年九月二日记)

上文所云三篇《娼女问答》现收录在《陀螺》里边。

(一九二七年一月二十七日附记)



学校生活的一叶[①]

1922年12月1日刊《晨报副镌》
署名作人
收入《雨天的书》

一九〇一年的夏天考入江南水师学堂，读"印度读本"，才知道在经史子集之外还有"这里是我的新书"。但是学校的功课重在讲什么锅炉——听先辈讲话，只叫"薄厄娄"，不用这个译语，——或经纬度之类，英文读本只是敲门砖罢了。所以那印度读本不过发给到第四集，此后便去专弄锅炉，对于"太阳去休息，蜜蜂离花丛"的诗很少亲近的机会；字典也只发给一本商务印书馆的"华英字典"，（还有一本那泰耳英文字典，）表面写着"华英"，其实却是英华的。我们所领到的大约还是初版，其中有一个训作娈童的字，——原文已忘记了，——他用极平易通俗的一句话作注解，这是一种特别的标征，比我们低一级的人所领来的书里已经没有这一条了。因为是这样的情形，大家虽然读了他们的"新书"，却仍然没有得着新书的趣味，有许多先辈一出了学堂便把字典和读本全数遗失，再

① 本文曾收入晨报社版《自己的园地》，为"杂文二十篇"之十七。

也不去看他，正是当然的事情。

我在印度读本以外所看见的新书，第一种是从日本得来的一本《天方夜谈》，这是伦敦纽恩士公司发行三先令半的插画本，其中有亚拉廷拿着神灯，和亚利巴巴的女奴拿了短刀跳舞的图，我还约略记得。当时这一本书不但在我是一种惊异，便是丢掉了字典在船上供职的老同学见了也以为得未曾有，借去传观，后来不知落在什么人手里，没有法追寻，想来即使不失落也当看破了。但是在这本书消灭之前，我便利用了它，做了我的“初出手”。《天方夜谈》里的《亚利巴巴与四十个强盗》是世界上有名的故事，我看了觉得很有趣味，陆续把它译了出来，——当然是用古文而且带着许多误译与删节。当时我一个同班的朋友陈君定阅苏州出版的《女子世界》，我就把译文寄到那里去，题上一个“萍云”的女子名字，不久居然登出，而且后来又印成单行本，书名是《侠女奴》。这回既然成功，我便高兴起来，又将美国亚伦坡(E. Allen Poe)的小说《黄金虫》译出，改名《山羊图》，再寄给《女子世界》社的丁君。他答应由“小说林”出版，并且将书名换作《玉虫缘》。至于译者的名字则为“碧罗女士”！这大约都是一九零四年的事情。近来常见青年在报上通讯喜用姊妹称呼，或者自署称什么女士，我便不禁独自微笑，这并不是嘲弄的意思，不过因此想起十八九年前的旧事，仿佛觉得能够了解青年的感伤的心情，禁不住同情的微笑罢了。

此后我又得到几本文学书，但都是陀勒插画的《神曲地狱篇》，凯拉尔(Caryle)的《英雄崇拜论》之类，没有法子可以利用。那时苏子谷在上海报上译登《惨世界》，梁任公又在《新小说》上常讲起“嚣俄”，我就成了嚣俄的崇拜者，苦心孤诣的搜求他的著作，好容易设法凑了十六块钱买到一部八册的美国版的嚣俄选集。这是不曾见过的一部大书，但是因为太多太长了，却也就不能多看，只有《死囚

的末日》和 Claude Gueux 这两篇时常拿来翻阅。一九〇六年的夏天住在鱼雷堂的空屋里，忽然发心想做小说，定名曰《孤儿记》，叙述孤儿的生活。上半是创造的，全凭了自己的贫弱的想像支撑过去，但是到了孤儿做贼以后便支持不住了，于是把嚣俄的文章尽量的放进去，孤儿的下半生遂成为 Claude 了：这个事实在例言上有没有声明，现在已经记不清楚，连署名用那两个字也忘记了。这篇小说共约二万字，直接寄给小说林，承他收纳，而且酬洋二十元。这是我所得初次的工钱，以前的两种女性的译书只收到他们的五十部书罢了。这二十块钱我拿了到张季直所开的洋货公司里买了一个白帆布的衣包，其馀的用作归乡的旅费了。

以上是我在本国学校读书和著作的生活。那三种小书徼倖此刻早已绝板，就是有好奇的人恐怕也不容易找到了：这是极好的事，因为他们实在没有给人看的价值。但是在我自己却不是如此，这并非什么敝帚自珍，因为他们是我过去的出产，表示我的生活的过程的，所以在回想中还是很有价值，而且因了自己这种经验，略能理解现在及未来的后生的心情，不至于盛气的去呵斥他们，这是我所最喜欢的。我想过去的经验如于我们有若干用处，这大约是最重要的一点罢。（十一年十一月）

同姓名的问题

1922年12月3日刊《晨报副镌》
署名作人
收入《谈虎集》

在《青光》的姓名问题号上见到《仲贤的话》，才知道在上海城内有一个和我同姓名而且似乎同籍贯的“儒医”。承仲贤先生指出，又代为声明，这是我要感谢他的。但是我的姓名之与别人相混，却并不是自这位儒医始，所以我就想到写这一篇小文。

这是“五四”那一年的春天，我从东京的书店接到一本寄给北大法科周作仁君的 Nicholson 的《经济学》卷一，价十……元，就在我的账里扣去了。我自己不会读这类的书，又恐怕需用的人在那里焦急的等着，所以不把他寄回去，却写信给法科的周君，叫他到我这里来取书。岂知等了一个多月，杳无消息，于是又登广告访求，这才得到了一纸回书，说因为某种理由，不要这书，而其责任则全在书店方面。没有别的法子，只好把《经济学》寄回去，说明其中的曲折，前后三个月才把这件纠葛弄清楚。这是我因为姓名和人家同音的缘故，肩了一回“水浸木梢”的故事；幸而那位周君不久往

外省去了，在他未回北京以前，我大约可以安心没有代收《经济学》的差使了。

"五四"以后，教育完全停顿，学校有不能开学的形势。这时候忽然有故乡的友人写信给我的朋友，问我什么时候离京，现住上海何处；他把从报上剪下的一节纪事附寄作为凭据，说上海的什么拳术会在某处开会，会长周启明演说云云。我的不会打拳，那朋友也是知道的，但是中国习惯，做会长的反不必一定要会打拳，所以他就疑心我做了拳术会长而且居然演说起来了。我写了一封回信，声明我并未出京，但是在故乡里相信我还在做拳术会长的人大约也还不少。现在我又成为"活人无算"的儒医，或者因此有人同仲贤先生一样要疑心我"精通医理"。在我既不懂医，更不是儒，凭空得到这样的一个头衔，实在不免惶恐，不过只要这于我实际上没有什么妨害，譬如他的医书不错寄到我这里来，我的信件不错寄到他那里去，那就不成问题，尽可任其自然，各做各人的事。

因为姓名相同，要求别人改名，固然是不可能，便是自己改名，也似乎并非必要。倘若依年岁来讲，恐怕非由我让步不可，因为我这名号实在不过用了二十二年，要比别人的更为后起，（虽然只是推想如此，）但是我也用惯了，懒于更动了。——然而也有例外，倘若我忽发奇想，读起医书来，而且"悬壶"于北京城内，成了一个正式的儒医，那时为对于同业的道义的关系上当然非别取一个名字不可了。　　　　（十一年十二月）

俄国文学在世界上的位置[1]

1922 年 12 月 9、10 日刊《晨报副镌》
[译文]署周作人口译
未收入自编文集

爱罗先珂先生讲演现代俄国文学，是在前星期日（十二月四日）开始的，以后每星期日上午十时半还要在北大第二院大讲堂继续讲演，诸君可以自由往听。关于这个讲演的题目，周作人先生给我的信中曾这样说："演稿已校一过，今送上。此篇《俄国文学在世界上的位置》就此完了，至于总题尚未确定，大约是《现代俄国文学》之类，此篇则系其中之第一篇也。"——小峰识。

俄国文学在现在世界各国的文学中已有了很高的位置。这位置已经固定，不会动摇的了。将来大家知道的愈多，同英法的文学[2]一样，他的地位就比现在更要坚固起来。

① 俄国爱罗先珂用世界语讲，笔记者为李小峰与宗甄甫二人。
② "学"原作"字"。

比起各国的文学来，俄国是很年青的。各国的文学在世界已历多年，如英国的莎士比亚，已哄动全球，法国已将古耳奈里(Corneille)拉辛(Racine)给了世界，俄国的文学尚在胚胎时期，没有出世。法国的百科全书学者笛特卢(Diderot)主宰思想界，支配全欧的文学，这时俄国的最初的诗人普希金(Pushkin)莱尔蒙多夫(Lermontov)尚在襁褓之中，陀斯妥以夫斯基(Dostoyevsky)都格涅夫(Turgeniev)生的更晚，托尔斯泰和高尔该乃是我们这时代的英雄。然而俄国的文学虽然年青，在世界已得很高的位置；他的势力将来更要一天比一天增加起来！

你们要问俄国的文学这样有势力，其成功的秘诀在哪里呢？可用一句话回答，是在俄国文学的民治主义的思想！

俄国的著作家的作品非为贵妇人和阔男子作的，是为工厂和农村中的男女工人作的；不是做给大学教员和大学生看的，是做给男女佣人和在街上乱跑的小孩子看的。那是的确的，俄国的文学未必是全数人能看得懂的，不能个个文学家都做到托尔斯泰、陀斯妥以夫斯基的地步，但至少是向这方面努力的。

俄国的文学家如陀斯妥以夫斯基，都格涅夫，高尔该，托尔斯泰等是大家知道的。倘若以为俄国文学家的全体只有这几个人，那就想错了。在他们之外，还有许多作家，如安特来夫(Andrejev)司吉塔拉兹(Skitaletz)梭罗古勃(Sologub)梅勒什科甫斯基(Merezhkovski)勃洛克(Blok)库普林(Kuprin)，最近如毕特尼(Biedny)路那却尔斯基(Lunacharski)，他们不只和前面的四个人一样伟大，或者还在他们之上。这些人假使不生在俄国，他们的著作不是用俄文而用通行欧洲的文字来写，恐怕知道的人更要多，在世界文学的位置更要高哩。然而为期也不远了。这些人的名字，凡是研究文学的人都知道而且很熟了。

俄国文学是取之不尽的宝库，在这里可以取出为人类求更幸福的生活的路上的感兴，勇气和力量。俄国的文学家取得现在很高的位置，不是靠奴隶的模仿古来的作家，而是用独创的“现代心”取得的。他们的文学能够打动我们的心，非用变戏法的巧妙而是用神圣的简单的写法；他们使我们惊奇，非用扶乩[1]的神秘的言语，而是用科学家的很深的分析；他们使我们吃惊，非用傲慢的超人的呼号，而是用真的人的呻吟。

上面所讲的独创的简单，很深的分析，对于人生一切事情的很诚恳很正经的态度，是俄国[2]文学的特色，别国文学所含的分量不会这样多的。对于人类的爱，对于使人变为懦怯，卑鄙，奴隶的人的憎恶和怨恨，是俄国文学中的重要的基调。俄国文学的大家知道怎样去拨动人的心弦，隐藏在人心的最深处的。这心弦是由“自然”亲手调好，在无论何人的心中弹出的声音是相同的。这心弦使诗人可以放心地信托他，因为他是最无变化，最靠得住的，比外面的由“机缘”的偶然的手调好或搅乱的弦子可靠得多。各国的真诗人应该知道，而且都知道怎样拨动人的心弦，愈能拨动深的心弦，便与不朽愈相近了。

莎士比亚是不朽的，为大家崇拜的；因为他能用灵妙的手法指出给我们看，如丹麦的皇子，罗马的英雄，维尼斯的商人……等，都带着有如皇帝似的，或禽兽似的情欲。我们能够了解他的剧中的主人公，因为这种情欲在我们的生活中是最重要的；我们能了解这些情欲，所以能够了解有这些情欲的主人公。有人说：如从人的生活里把情欲去掉，好比从化学家手中去掉了火。这话是很对的。

---

① “乩”原作“持”。

② 原无“国”字，今增。

然而莎士比亚的英雄虽使我们佩服，他们到[①]底不是我们。例如喜欢思想，常起怀疑的哈姆莱德（Hamlet），有野心的想得大权的玛克贝斯（Macbeth）夫妇，不是我，也不是你。又如高贵而妒忌的非洲阿色洛（Othello），凶恶而好报仇的犹太人歇洛克（Shylack），究竟不是我们日常生活中所能见到，随时随地都有的人。

德国的文学家哥德和[②]西勒也是不朽的，因为他能用天才的力和优美写出英雄来给我们看。这些英雄各有燃烧着的希望和不可磨灭的热情，各有破灭的空想和消散了的梦想，他们都能把他写出，所以是不朽的。我们能了解书中的主人公，对他们表同情，佩服他们，受他们的感动；因为希望，热情等也是生活中主动的部分，我们所能了解的。然而我们虽然了解他们，表同情于他们，但总觉得他们不是我们。譬如那能知人生一切秘密的哲学家浮士德（Faust）博士，究竟和我们不一样：不是我，亦不是你。又如自己为怀疑所苦，而死在敌人手里，又为本国所卖的强达克（Geandark），憎恶他祖国的暴君的瑞士爱国志士维廉泰勒（Wilhelm Tell），决不是平常在市场里一群群所能遇见的。

易卜生便不同了；因为他能用天才的精密的描写，在剧场上指示我们自己给我们看。剧中的男女主人公，都是你，是我，是你的父母，我的父母，我的亲戚朋友和你的亲戚朋友。他们是充满在大学或专门学校里，在音乐会上的，一群一群的，在公园游戏场上是走来走去的，在市场或大的铺子里是往来不断的。

他们同我和你们一样，对于家庭不满意，对于各项事情不舒服，不如意；他们同我和你们一样，对于社会的事务心里有不平，嘴

---

① "到"原作"倒"。

② "和"原作"相"。

里咕噜着说。但是这个东西,使我们不平、不满意、不舒服,随处都有随时存在的,究竟是什么呢?有几千几万和我们一样的人活着死了,终于不想到这一层。他们把这不平不满足当做我们生活中必须有的不可避免的不用思索的附属品。

在这一点上,易卜生的剧中的主人公便不同了。他们对于这不平不满足的态度的一点上同我们和我们的父母,亲属,朋友完全不同了。譬如他们觉得家庭中有的事错了,必定很热心的去找出错在哪[1]里,是谁错的。例如易卜生戏曲中的一个女主人公,一家的妻和主妇,想道假如我嫁一个男人,不是我自己选择的,是父母代定的,岂不是大错吗?

第二个女主人公想,我和一个人互相恋爱了,但是为了别的原故使我嫁与另外的一个人,这岂非是对人对己的不可饶恕的罪恶吗?

第三个女主人公想,假如男人对于自己并不是当作一个平权的伴侣,不过看作娱乐的傀儡,若再同他生活下去,岂非极大的错误吗?

第四个女主人公[2]提出这样的问题:为放荡的男人生下孩子,而这男人把青年时代糟在酒馆娼寮里,生下的孩子将来要发现他父亲遗传的可咒诅的病,这岂非对于人类是一件最可怕的罪恶吗?

易卜生戏曲中的男主人公也想:一阶级的人,有无以别人的苦痛做底子建造自己的幸福的权利?

第二个主人公想:一个人是否有把他的下属或有附属关系的人们的幸福随意损伤的权利?

---

① "哪"原作"那"。

② 原无"公"字,今增。

第三个想：一个腐败的教会，和他那些古旧的腐败的神鬼，假使许可他容留他，不也是罪恶吗？这样的例是很多的。旧道德家的回答，已不能使他们满足了，因为照旧的道德生活下去，岂不是已经很不幸福不快乐的么？

总之易卜生戏曲中的男女主人公是想着旧的传统，是不是同现在正直的自由思想的人们相宜；他们研究传统的道德是不是以高尚的原理作基础而造成的。

易卜生戏曲中的男女主人公，一方面为自己的怀疑所苦，一方面又为旧道德的鬼魅所纠缠，于是或者死了，或者舍了那腐败的社会，决心去找出关于这不幸的人生的真理。

正在这一点上，俄国文学的重大工作就开始了。英国的著名的批评家西蒙司（Arthur Symons），他说：俄国文学中的主人公好像都是野蛮人，初进了文明人的社会，把有几世纪的历史的文明刚拿到手。俄国文学中的英雄很热心的来批评一切，讨论一切的问题，好像是这些问题，文明人并没有人想讨论过，批评过，他们是第一次来动手讨论批评的样子。西蒙司的话是很对的，关于这一类人生道德和社会的问题，他的一派的确早已替人类解决过了。俄国社会上的英雄或者要比西蒙司的更明白一点，但是他们对于西蒙司一派所称许的这种解决和方法，都不信任他，不肯照着他去做罢了。

在这种俄国的文学中，易卜生戏曲中的男女主人公又都出来了。不过他们动手去检察和研究人生根本的问题，直检查到最微细的一点。他们用尺度去量，用数目来计算，用天平[1]来称，用科学方法来分析。他们研究现代一切的文明，要知道全人类精神文明遗传下来的东西，和他的真价值到底是怎样？

① “平”原作“秤”。

不过他们不是同野蛮人一样，倒是同科学家一样，用望远镜显微镜去观察和分析古代的传统礼法和法律习惯和信仰，我们向来的个人的以及社会的生活都是建筑在这上面的。他们下到地狱去，亲自去看向来拿了来吓人类的鬼魔；升到天上去，亲自去看向来人们伏在他面前的上帝。他们把直到现在没有人敢动的男女两性的神秘的幕揭起，他们拉开夫妇的神圣的床的帐幕，闯入父母子女关系的密室，用探海灯一般强烈的反射镜到各处去照，使得一切东西都不能隐藏过去。是的，他们一切事情都要检查，好像以前未有人检查过，他们第一次来动手的样子。许多无耻的欺骗，诈伪，腐败，无穷无尽的愚蠢都被他们发见了。对于一切的厌恶和怨恨以及义愤，是他们惟一的感情；"到自由去"是他们惟一的格言；勇敢的反抗，对于古旧的争斗是他们惟一的方法。无论在他们的各种态度里，如猛烈的反抗，牺牲的检查，对于不正的义愤，痛苦的怀疑，绝望的呼号，讥刺的微笑，可怕的咒诅，热烈的祝福，都能觉得他们就是我们，所不同的，就是他们更诚实，更正直，更勇敢，更高尚。

我在以后的几讲中并不预备来讲关于俄国文学史的有系统的知识，文学的潮流和方法，在俄国生活上的影响和意义等：这是很大的事情，不是我的小头脑所能胜任的；所以留给更有教育的人去讲。我的意思不过想把俄国的几种重要的文学作品使诸君知道。这种作品俄国人大都知道，在东方知道的却还不多。我现在暂时先讲安特来夫、契里诃夫(Chirikov)、路那却尔斯基等的戏剧的一部分，以后听者倘不都跑了，再想法来讲别的。

我这个讲演有两个重要目的：第一，对于学世界语的学生给以文学的材料；第二，为学文学的学生添些文学的材料，作为研究或模仿之用。

我因为想达这目的，我自己的话便愈少愈好，引原文的话愈多

愈好;引的时候或是一段独白或者是一个整场。这里面所引的东西由俄文翻译世界语,都是我自己弄的,翻译得不对或不清楚等的一切责备都归我独自担当。

再见了,等到下次的讲演的时候。

女子与其使命[1]

1922年12月11日刊《晨报副镌》
[译文]署周作人翻译
未收入自编文集

朋友们，在我讲到本文之前，我想给你们一个诀窍，可以更清楚的了解我的意思；你们只要时常记得我的国就是世界，我的民族是人类，我所爱的国语是"世界语"。记住了这个，你们便可以明了在一切我的著作及言论里的哲学了。

我猜想，在学校里没有一个少女，会对了众人正正经经的说，"我长成了的时候，我将自己选择一个男子，嫁他。"至于肯老实的说，"我长成了，出嫁了的时候，我愿每年或两年里给他生一个婴孩"，这样的少女当然更是少有了。倘若有这样的一个人，伊将被当作例外的堕[2]落的人，至少在欧洲总要被赶出学校，或者最好也要受教员校长们的日夜严重的监视了。我们的少女可以整天的谈论绸衣服、金戒指以及各种宝石，我们的少女可以整夜的梦想游惰

① 原注：十一月十四日爱罗先珂在北京女子高师讲演。
② "堕"原作"坠"。

富贵的生活，盛装、汽车、戏园之类，但是关于为妻为母的正经话，却不是我们学校里所能容许的了。然而其实这正是“自然母亲”的意志，要教各个少女去做的事情。男子的一个能生育的妻，人类次代的一个好的母亲，这是“自然”安排女子的重要的目的。我们却时常忘记这件事，不把科学所能供给的知识给与女子，使伊们可以完成这个最高的使命，对于人类的最大的责任；我们的所谓教育家也竭力的隐藏这一切事实，将女子当为将来进步的人类之母的命运给说错了。末后，那时候到来，在别人替他们安排的偶然的结婚之后，女子在连续的性的生活里遇见种种困难，以至有了小孩，伊于是完全是迷惑失措了，关于这些事情伊一无所知，比牛栏里的牛，狗舍里的狗还要糊涂。小孩长大起来，或者小孩们一年一年的多起来了，那么一切就得更糟；因为完全不懂卫生学，不懂自己的生理和心理，更不懂小孩的生理和心理，伊便一步一跌的，像一只在暗黑的山林里迷路的母羊，绝望的呼号求救，求那些庸医、牧师、和尚、祝由科、起课算命和一切骗子，他们的正当的地位是在绞架上面不在人类里头。这些从过去遗留下来的恶狗，用了天上的神，地狱中的魔，地上的鬼和预兆恐吓女子，依靠伊的无知为生活，吞吃伊的老人和小人。这样的是将来的进步的人类的母亲！

朋友们，试想一想，无知的母亲把伊的小孩做成一个病儿、瞎子、残疾的人、白痴、兽类、怪物、魔鬼，都是非常容易，但是想把这样的一个小孩重新医好，那就是用尽我们现在的科学与其一切器具方法也很为难了。身心都弱，在头里没有一点清爽的思想，心里没有一点高尚的感情，这样的小孩或成人是人的进化上的一步退后，国家的一个重担，人类的一个咒诅。

试想一想，对于你的国家和对于人类的你的责任，你将知道应当怎么做了。这乃是智识，各个女子都需要的，用以完成伊的最高

的自然的使命。这是智识，各人都需要的，用以战胜过去时代的老恶鬼，他们因为要阻止人类自由的前进，把小的木鞋穿在人类的不幸的母亲的脚上了。这个智识你应当取得，这个智识你应当取得而且给与要在绝对暗黑的里面去反抗这许多恶物的姊妹们。将来有一天，你们将和小孩接触，即使不是你们自己的，不是当作一家族的母亲，也将在学校里或在别处遇见他们。现在我将告诉你们，应该拿什么去教你所遇见的那些小孩们。我们的小孩所第一应当知道的东西并不是那算术，他们所应当记住的也并不是那象形文字，——这些东西他们倒还不如忘记了好。——他们第一应该知道，而且日夜记着的东西是这些：这个世界是新的真理的世界，不是旧的虚诳的世界；这个世界是将要变为科学之明亮的光明与永存的白昼的世界，不是古代的传统、成见与迷信之神秘的云与薄暗的世界；人类是将要成为一个光荣的全世界兄弟行，不管那些老而且恶、年青而呆的人们的反对。你应当教你所偶然遇见的小孩们去常吸新思想的空气，教他们在最高尚的理想和科学的日光里工作，教他们常在美的艺术的田野山林里奔走游戏。告诉你的小孩们，说那时候将到来，那时候就近来了，其时在这地面上将不复有暴君，盘剥穷民的人，没有君主来压迫，也没有奴隶来服从他们，其时全世界的人都将自由而且平等。

朋友们，还有一件事我要你们记住，而且这又是一切中最要紧的事情：你们应当教你的[①]小孩们爱自由和正义，在世间一切事物之上，简直要在他们自己的生命之上。这个对于自由和正义之爱，是人的进化上的一个必要的格言。没有这爱自由和正义的心，便

① “教你的”原作“的教你”。

没有进化可以设想，无论在私人或[1]社会的生活上，在家族或国家的关系上。请你们记住了这最后的一件事，这于你将来的工作上是最重要的。倘若不能成为良妻贤母，倘若不能成为好教员，但是却能够教小孩们爱自由和正义在世间一切事物之上，那么你所有的过失都将被宥恕，所有的缺点都将被忘却，你将得平安的休息，为大家所祝福，一个新的进步的人类将永远的作为你的纪念碑。

现在让我谢你们的来听讲演，又让我再告诉你们，从一切我的著作及言论里清楚的了解我的意思，应当时常记得，我的国是世界，人类是我的民族，我所爱的国语是“世界语”。

---

① “私人或”原作“或人私”。

《歌谣》发刊词

1922 年 12 月 17 日刊《歌谣》第 1 号
未署名
未收入自编文集

本校发起征集全国近世歌谣，前后已有五年，但是因为种种事情，不能顺遂进行，以致所拟刊行的歌谣汇编和选录均未能编就，现在乘本年纪念日的机会创刊《歌谣周刊》，作为征集和讨论的机关，庶几集思广益，使这编集歌谣的事业得有完成的日子。

歌谣征集，发起于民国七年二月，由刘复沈尹默周作人三位教授担任编辑，钱玄同沈兼士二位教授担任考订方言。从五月末起，在日刊上揭载刘先生所编订的《歌谣选》，共出一百四十八则。五四运动以后，进行暂时停顿，随后刘沈二先生都出国留学去了，缺人主持，事务更不能发展。九年的冬天，组织“歌谣研究会”，管理其事，由沈兼士周作人二先生主任。但是十年春天因为经费问题，闭校数次，周先生又久病，这两年里几乎一点都没有举动，所以虽有五年的岁月，成绩却很寥寥，这是不得不望大家共力合作，兼程并进，期补救于将来的了。

本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事业，虽然还没有学者注意及此，只靠几个有志未逮的人是做不出什么来的，但是也不能不各尽一分的力，至少去供给多少材料或引起一点兴味。歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把他辑录起来，以备专门的研究：这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量的录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的。从这学术的资料之中，再由文艺批评的眼光加以选择，编成一部国民心声的选集。意大利的卫太尔曾说，“根据在这些歌谣之上，根据在人民的真感情之上，一种新的‘民族的诗’也许能产生出来。”所以这种工作不仅是表彰现在隐藏着的光辉，还在引起将[①]来的民族的诗的发展：这是第二个目的。汇编与选录即是这两方面的预定的结果的名目。

但是这个事业非常繁重，没有大家的帮助是断不能成功的，所以本会决计发起这个周刊，作为机关，登载歌谣材料及论著等，藉以引起一般的兴趣。欢迎歌谣及讨论的投稿，如特殊的歌谣固然最所需要，即普通大同小异的歌词，于比较研究上也极有价值，更希望注意抄示。倘若承大家热心的帮助，到了本校二十五周年纪念时能够拿出一部分有价值的成绩来，那就是本会最大的希望与喜悦了。

① “将”原作“当”。

燕大女校扮演莎士比亚名剧

1922 年 12 月 18 日刊《晨报副镌》
署名密
未收入自编文集

燕京大学女校学生将于本月二十六七两日，下午八时起，假东单三条胡同协和医院大礼堂，特开一游艺会，以所售票款捐助海甸新筑校舍。闻所演者系英国名剧，由该校学生译成华语，名《无风兴浪》，系莎士比亚所作，原名 Much ado about nothing，其本事见林译《吟边燕语》中。此剧在一千六百年出版，正当利玛窦入北京的那一年，虽然已在三百年前，但是因为作者的天才，所以能够保持他的价值，至今没有改变。这是一篇喜剧，但其中心重在写风闻与谣传的力量，能够改变人们的运命，仍含有深厚的意义，与平常的悲欢离合的剧本不同。至于艺术上各点，则与莎士比亚别的戏剧一样，近于完善，已有定评。中国新剧尚未盛行，演外国名剧者尤为少见，现在燕大女校排演莎士比亚此剧，当亦为爱好艺术者所乐闻之好消息也。

汉字改革的我见[①]

1922年12月31日作
署名周作人
未收入自编文集

汉字改革的提议，我是十分赞成的。我对于国语的理想的办法，也是主张用罗马字拼音，不过这个原来说明是理想的，不能立刻期望实行；我们此刻所应做的事是在于鼓吹和预备，——改定复音词类与合理的文法组织等，——只要这个弄妥，把丫改写作 a，ㄝ改写作 e，那是极容易的事；否则把现在这样不完善的言语硬拼成罗马字，也是安南语之流亚；还是不中用的。所以我想我们如希望国语改良，应当去着手预备，才能有成功之一日。但是在这预备的期间，——其长短不能预言，或者“游魂”的力量比活人的更强，因此成为无期延期，也正难说——我们只能仍旧利用汉字；因为这个期间当然不很短，所以我们也不可不有一种治标的办法，把汉字弄得较为便当适用一点。现在所说的汉字改革，便正是这方法了。

汉字改革的具体的办法，在保存汉字形体的条件底下所能做

① 曾刊《国语月刊》第7期。

到的只有减省笔画的一件事，本年国语统一筹备会开大会的时候，钱玄同先生提出的议案里已经说的十分明白，并且拟有办法，我可以不必再来多说了。我所想说的并不是那方法，却只是我的一点意见，就是汉字改革论者的态度。我们决不怕被人家说，因为不能写笔画多的难字，所以贪图便利，要主张减笔，以至写洋字。我想这原是极正当的事：我们既然觉得这一种办法于我们很不便利，或感到困苦了，我们当然可以设法改变或除去他；关于一切的习俗和道德都是如此，汉字也是一例。我相信汉字应当为我们而存在，不是我们为汉字而存在。那些所谓"国学家"仿佛以为人的生存是专为保守传统的文字的缘故，所以口吟不懂的文章，手写不通的文句，把一生有限的精力都断送在几句古文里，自以为分所当然，正如忠臣殉主一样，其实是本末倒置，很可怜悯的。我们未必有这样的大能力去唤醒那"王党的国学家"，但自己却决不可再怕他们的骂，不去打开一条血路冲出去。为自己以及后来者的缘故，我们可以因了自己趣味的倾向去专门研究艰深的古文字和古文学，但是没有强迫地牺牲全精力于有改良的馀地而故意保守的文字之义务。就事实上讲来，现在主张汉字改革以至改用罗马字最有力的人们，在古文字上都有极深厚的知识，不是那些以"国学家"自居的诸公所能及，那么他们的主张当然不是由于怕汉字难识难写的缘故，却是因为熟悉汉字的利弊，所以才如是主张；但是即使因为汉字难识难写而主张改革，也就有了十分充足的理由了。

其次，我想说明的是，我们主张汉字改革不是单替不认识字的"小民"设法，乃是为了全国人民，——或者这句话说的[1]太冠冕堂皇了，那么可以老实的说是为了我们自已，尤其是后来的小孩们。先前的白话运动和简字运动，在初起的时候都是专替"小民"设法，

---

[1] "的"原作"是"。

作为通俗教育之一种;但是民国以后形势一变,国语与注音字母成为全体而非部分的问题,于是这个运动才算上了正轨,可望逐渐的达到目的地了。这个汉字改革的主张,我愿意把他当作国语运动里的一个附带问题,不是特别去为不能够写笔画繁多的字的"小民"而设的方便,正如"白话浅文"并不是专给不能够念古文的人们去使用的一样。这种"二五得一十"的话,实在觉得没有重复申说的必要,但是天下的事往往出于"意表之外",就是在知识阶级中间还颇多相信"二五得十一"的人,所以不得不多说几句。总之汉字改革的目的,远大的是在国民文化的发展,切近的是在自己实用的便利;至于有益于通俗教育,那是自然的结果,不是我们唯一的期望。或者有人说,古文不便,改用国语,那是应该的;汉字难读,增加注音字母,也是应该的;笔画的繁简似乎不是什么重大的问题,何必再加以更张呢?在我们已经费了二十年工夫在汉字上的人,这或者不成什么问题了,我们也居然能够在同样的格子写"薑"字和"一"字了,——但是小孩怎么样呢?看着他们不必要的被强迫着在一格里写可以占据两格地位的"薑"字,实在令我很不舒服。这不是虐待是什么?明明有"姜"字可代,我们为什么不改呢?说是"儒医"开方则可,小孩则不准写"白字",不知道这是什么话?我现在更申明一句,汉字改革即使在我们老辈是不必要了,但为后来的小孩计也是必要。我们总算能够写无论几画的古雅的字了,但是这一点无聊的本领却是牺牲了不少的精力与时间——生命——所换来的;我们回顾自己现在学识的薄弱,便不能不怨恨这过去的无益的耗费。

兑默耳(Dehmel)的诗里说:"不要像他,不要像他!"我们回忆自己的覆辙,不得不为子女计,去寻求新的道路。这就是《狂人日记》里的"救救孩子……"的心情,——然而在为传统而生存的人们,这个能够理解么?……　　　(民国十一年末日,在北京)